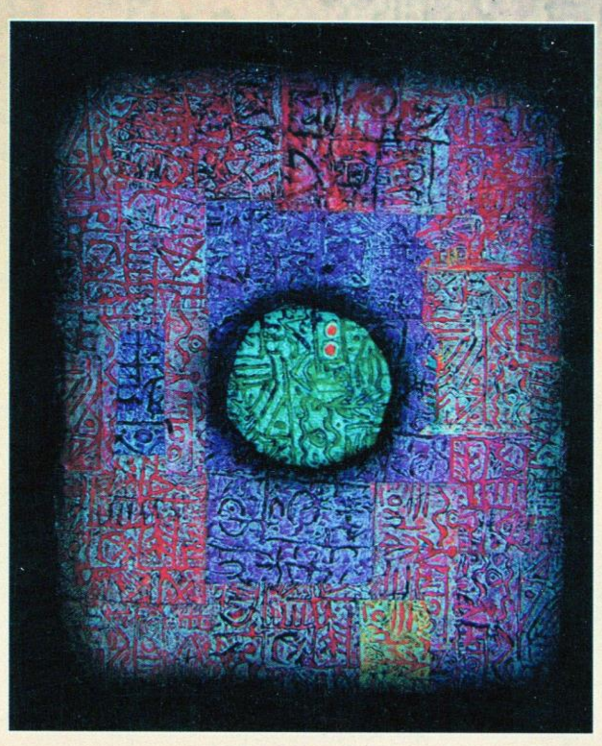
يورغن هابر ماس

الدين و العقلانية

نصوص وسياقات





ترجمة : حسن صقر

الدين والعقلانية

نصوص وسياقات

الكتاب: الدين والعقلانية

المؤلف: يورغن هابرماس

المترجم: حسن صقر

الطبعة الأولى: 2016/1

يتضمن هذا الكتاب الترجمة الكاملة للنص الألماني:

Texte und Kontexte
By: Jürgen Habermas

****

ISBN 978-9933-477-66-0

تم تنفيذ التنضيد والإخراج الضوئي في القسم الفني بدار الحوار

دار الحوار للنشر والتوزيع www.daralhiwar.com

ص. ب 1018 اللاذقية، سورية،

هاتف وفاكس: 339 422 41 963+

البريد الإلكتروني daralhiwar@gmail.com





يورغن هابرماس

الدين والعقلانية

نصوص وسياقات

ترجمة: حسن صقر

SPOTLIGHT
ON RIGHTS

تم إصدار هذا الكتاب بدعم من برنامج "أضواء على حقوق النشر" في أبو ظبي

this edition has been produced with a subsidy by the Spotlight on Rights programme in Abu Dhabi.

دار الحوار

مقدمة المترجم

يتألف هذا الكتاب من مجموعة من المقالات التي كتبت لأهداف متعددة وفي مناسبات مختلفة. بعضها قصد منها أن تلقى كمحاضرة في مؤتمر علمي، وبعضها الآخر كتب كي يشكل مقدمة لأحد الكتب أو حتى كلمة ختامية لكتاب آخر. وهي بالجملة تقدم وجهات نظر المؤلف يورغن هابرماس في بعض الفلاسفة الألمان ذوي الشأن البارز في تشكيل الوعي الثقافي من أمثال هايدغر وزيمل وغيرهما. إضافة إلى الفيلسوف الأمريكي البرغماتي تشارلز بيرس الذي يلتقي مع هابرماس على صعيد نظرية التواصل. دون أن يغيب عن البال أنه كتب مقالة عن الكيفية التي شق فيها علم الاجتماع طريقه إلى الجامعات الألمانية. أما المقالة الأخيرة فتتصدى إلى المشكلات الثقافية والاجتماعية التي تواجه أجيال ما بعد الحرب. وهي مشكلات بالغة التعقيد.

والسؤال الآن فيما إذا كانت هناك روح عامة توجه الكتاب وتتخلل تفصيلاته وتشدها إلى بعضها البعض، أم أن كل مقالة لها بنيتها الفكرية المغلقة على ذاتها وليس لها علاقة بالمقالة الأخرى. على أن كل هذا الأمر في حال حدوثه يزيد العبء على القارئ، ولاسيما إذا كان معتاداً على التفريق بين روح المقالة وروح الكتاب.

ما يزيد الأمر صعوبة هو أن العنوان، وهو في العادة عقد غير مكتوب بين المؤلف والقارئ لمتابعة قضية مركزية يوحي بها العنوان، لا يشكل أي عون للقارئ في هذا الخصوص. إذ ترك هابرماس الباب مفتوحاً على مصراعيه. ولم يلزم نفسه بأي إيحاء. وهذا معناه أنه لم يقم بمصادرة على القارئ وتركه يختار الروح الإجمالية بكل حرية. بطبيعة الحال لا يوجد عنوان أكثر حيادية مما اختاره هابرماس لكتابه هذا وهو «نصوص وسياقات» وفي هذا العنوان إعلاء لشأن السياق الذي كان قد سبقه إليه في ثقافتنا عبد القاهر الجرجاني الذي وضع السياق في المركز من نظرية الدلالة لديه.

وما يزيد الطين بلة هو أن هابرماس كتب مقدمة لاتقول شيئاً، ولا تزيد عن أربعة أسطر. وهي تنص حرفياً على ما يلي: هذه المحاضرات والتعليقات المجموعة في هذا الكتاب تتمركز حول أعمال فلاسفة وعلماء اجتماع كانوا قد انطبعوا.. بطابع سياقات تاريخ أزمنتهم. أما الإسهامان الاثنان الأخيران فيحولان السياقات إلى مواضيع.

دار الحوار التي تنشر الكتاب يبدو أنها ملتزمة لأسباب إجرائية بعنوان الترجمة الإنكليزية الذي هو «الدين والعقلانية» إلى جانب العنوان الذي وضعه المؤلف. لا شك في أن هذا العنوان له ما يسوّغه جزئياً من النصوص، أما الاعتراض فيقوم على الربط بين الدين والعقلانية. وفي هذا شيء من التجاوز على النصوص.

بطبيعة الحال لا يوجد حسب قراءتي المتعمقة لهذه النصوص ولغيرها عنوان يمكن أن يلقي بجناحيه على الكتاب بكامله أفضل من العنوان الذي يبدأ بكلمة «أزمة». وقد تكون أزمة فلسفة أو أزمة ميتافيزيك، أزمة تاريخ وبالتالي مصير أو أزمة فكر. حتى الدين

الذي جاءت به الترجمة الإنكليزية جاء إلى الوجود بنتيجة أزمة عنيفة في الوجدان.

لقد استُنبط هذا العنوان من مقالتين متتاليتين خص بهما هابرماس أستاذه وصديقه ماكس هوكهايمر. إحداهما تحمل عنواناً صريحاً على أن إنقاذ المعنى المطلق من دون الله هو نوع من الغرور.

وقبل أن أناقش هذا الموضوع عليَّ أن أقول كلمة سريعة لا بد منها: في عام 1924 تأسس في رحاب جامعة فرنكفورت معهد للدراسات الاجتماعية. وحيث انه التزم بالنظرية النقدية أطلق على مجمل الأعمال التي صدرت عنه «مدرسة فرنكفورت النقدية». وكان المنطلق الذي وضعه منظروها نصب أعينهم هو في الأصل دراسة الماركسية الغربية في عهد الرأسمالية المتأخرة بعد أن أصبح الصراع الطبقي والثورة البروليتارية في مهب الريح.

من أعضاء هذه المدرسة هربرت ماركوزه الذي يعد منظر ثورة الطلاب في عام 1968.. وقد ترجم له إلى اللغة العربية حسب علمي كتابان مهمان هما: الإنسان ذو البعد الواحد ثم العقل والثورة.

بعد فترة غير طويلة من تأسيس المعهد استلم هوركهايمر إدارته، كما استلم إدارة تحرير مجلة البحث الاجتماعي الصادرة عنه. وهو إلى جانب أصالته الفكرية كان يتمتع بقدرة تنظيمية مشهود لها. على أثر وصول النازيين إلى السلطة هاجر المعهد بكامل أعضائه إلى جنيف ومنها إلى الولايات المتحدة، لأنهم جميعاً ينحدرون من أصول يهودية. في الولايات المتحدة شكل هوركهايمر مع أدورنو ثنائية نتج عنها كتاب مشترك هو «جدل التنوير»، وهو مترجم إلى اللغة العربية. والكتاب بمجمله يحاول أن يبرهن على أن الانتكاسية النازية موجودة

في أحشاء التنوير الذي سلب من العقل قدرته النقدية وحوله إلى عقل أدائي وضع في خدمة قوى التسلط والهيمنة. بعد عودة عوركهايمر إلى ألمانيا إثر هزيمة النازية فك ارتباطه مع أدورنو الذي تابع أبحاثه الفلسفية والموسيقية، كما فك ارتباطه مع النظرية النقدية التي رآها تحل محل اللاهوت. علماً بأنه لم يكن باستطاعتها أن تجد سماء كي تدل الناس عليها.

وفي الوقت الذي لم يتنازل هوركهايمر عن فكرة المادي يتحدث عن الدين بقوله بأنه هو المؤسسة الوحيدة التي يمكن في حال تمكنت من أن تجد اعترافاً بها أن تميز الخطأ من الصواب والأخلاق من عدم الأخلاق. وهي باستطاعتها وحدها أن تمنح للحياة معنى ترنستدنتالياً للحفاظ المحض على هذه الحياة. وهو بتأثره العميق في آخر أيامه بفلسفة شوبنهاور يهدف إلى إقامة ميتافيزيك تتأخى مع اللاهوت حيث يكون الإنسان في المركز وليس الإله.

لقد أصبحت مقولة العقل ملتبسة بعد انهيار المثالية الألمانية التي صار ينظر إليها كإرث ثقيل بجثم على صدر الفلسفة الحديثة. حتى أنه صار ينظر إلى كانت على أنه بنى عقلاً شكلانياً يقف على الحياد بالنسبة إلى الأخلاق وصار نقد العقل جواز مرور لكل فلسفة تريد أن تؤكد ذاتها حول قضايا العصر. وإلا لما كان نيتشه يتجدد بين الحين والآخر ويهاجر إلى أماكن قصية في العالم، ولاسيما إلى فرنسا والولايات المتحدة. ولما كان هايدغر قد وصل إلى هذه المرتبة التي تجعله مثار اهتمام في العالم كله. لذلك لا يمكن أن تكون العودة إلى الدين في الغرب عن طريق العقلانية. إذ صار العقل في الغرب مثل علبة

باندورا، كل الشرور تنطلق منه دون أن يبقى حتى الأمل. الدين ينشأ من الخواء الروحي الذي يعانيه الإنسان في الغرب ومن العلمانية التي وصلت إلى سقفها دون أن تقدم أية طمأنينة للإنسان الذي ينتقل من أزمة إلى أخرى. وهابرماس يرى في بحثه الأخير في هذا الكتاب أن التحلل من الدين إنما هو واحدة من المظاهر السلبية التي تعاني منها الأجيال المعرضة للضياع.

في هذا الخصوص يرى هابرماس أنه بعد الحرب العالمية الثانية حصلت أشياء جديدة لم تكن موجودة في السابق، إذ تشكل لاهوت نقدي سياسي وحتى يساري ومديده إلى اليسار العلماني من أجل الشروع ببداية جديدة. وكان للاهوتيين قصب السبق في الإجابة عن الأسئلة بعد الحرب. ولا ننسى أن بولتمان وهو أستاذ العهد الجديد في جامعة ماربورغ أدخل في روع هايدغر أثناء أزمته أنه يمكن أن يفهم قيم المسيحية من خلال الإلحاد.

الكتاب في معظمه مكرس للفلاسفة الألمان، من هوسرل إلى هايدغر وغيرهما، حتى هوركهايمر الذي تنصل من الفلسفة لصالح السوسيولوجيا لا يمكن أن يحسب إلا على الفلسفة. وقبل ان يدرس الفلاسفة يفضل أخذ فكرة عن الفلسفة ذاتها. على ان أفضل طريقة لمعرفتها هو طرح الأزمات التي تعاني منها.

قد تكون أهم أزمة واجهتها الفلسفة هي عدم الإيفاء بالتزاماتها تجاه نفسها. فهي ادعت على مر العصور بأنها ستحقق مبادئها التزاماً بكلمة ماركس التي يقول فيها: لقد فسر الفلاسفة العالم بأشكال شتى أما المهم فهو تغييره. وهايدغر كان يقول أثناء التزامه بالثورة الوطنية

النازية بأن هؤلاء القادة الذين يستجيبون لنداء القدر سوف يحققون الميتافيزيك على الأرض، دون أن ننسى ما قاله هيغل عن تحقق الروح العالمي المطلق، مع المصالحة بين الفكر والواقع حيث ينتهي التاريخ.

وقد تكون علاقة الفلسفة بالعلم أخطر ما واجهته عل مدى تاريخها ولكن أي علم؟ كانت الفلسفة تدعي بأنها هي العلم، أو هي علم العلوم أو هي التي تعطي للعلوم شرعيتها، غير أن افتراقاً مأساوياً جرى بين علوم الطبيعة وبين الفلسفة تمثل ذلك في تقدم العلوم التجريبية وهيمنة التقنية على المصير الإنساني مما جعل الفلسفة تكافح من أجل أن تأخذ مكاناً لها في مسيرة التقدم الذي أفلت من يديها.

كان أفلاطون قد أسس الأكاديمية، حيث كتب على عتبتها «لا علم بالكليات» «ومن لم يكن خبيراً بالهندسة فليس منا» وأرسطو أسس «العلم الكلي» في العصور الوسطى تراجع العلم لصالح الإيمان، في عصر النهضة اكتشف لايبنتز فيلسوف الموناد (الموناد هي الوحدة الروحية والمادية التي يتالف من مجموعها العالم. مونوس = وحدة) حساب التفاضل والتكامل قبل نيوتن، والفيلسوف كانت الذي وجه اهتمامه إلى تحليل السمات الخاصة للمعرفة للإرتقاء بها إل الصور والمقولات العقلية، كان يضع فيزياء نيوتن ونظريات كوبر نيكوس نصب عينيه، وكان يرى أننا لا يمكن أن نقر ميتافيزيك ما لم تتم البرهنة عليها علمياً. هيغل نفسه أراد أن يكون نسقاً علمياً كاملاً، حتى ماركس في تحليله للاقتصاد الرأسمالي انتهى إلى حتمية قيام اشتراكية علمية.

في هذا الكتاب خص هابرماس كلاً من هوسرل وفتغنشتاين بمقالة لكل منهما. وعلى الرغم من أنهما بعيدان كل البعد من حيث المذهب الفلسفي، غير أنهما يلتقيان في نقطة واحدة هي الموقف من العلم.

يُعد هوسرل مؤسس الفينومنولوجيا (الظاهرانية)، وهي منهج يعتمد على وصف الظاهرة بناء على قصدية الوعي المتجه نحو الأشياء ذاتها. إبان هذا التوجه يجري التخلص من الأفكار المسبقة وترك ما هو ثانوي والاحتفاظ بالجوهري وصولاً إلى الماهية التي هي الهدف النهائي للمعرفة. هوسرل ناضل طوال حياته ضد المذهب الطبيعي والعلوم التجريبية، وكان يضع نصب عينيه إقامة العلم المطلق الذي يصل إلى الماهية في مقابل العلوم التجريبية التي تكتفي بالوقائع، هوسرل كتب كثيراً حتى قيل عنه بانه يفكر كتابة، إذ لا يزال قسم من أعماله لم ينشر بعد، ولو أخذنا كتابين فقط لاستطعنا أن نكون فكرة عن توجهه الفلسفي، وهما: الفلسفة بوصفها علماً دقيقة، وفيه يشرح منهجه في فهم الفينومنولوجيا، ثم أزمة العلوم الأوروبية.

أما فنغنشتاين فيمثل شخصية شديدة الغرابة، وهو من أصل نمساوي يهودي عاش في بريطانيا، ينتيمي إلى أسرة غنية ينتحر ثلاثة من أفرادها، أما هو فيتنازل عن نصيبه من الإرث كي يعيش فقيراً. تارة نجده أستاذاً في جامعة كمبردج وتارة يسافر إلى الريف كي يعمل معلماً ابتدائياً، ولا يمنع ذلك من أن يكون ذات يوم حارساً على باب مصنع، وهو إذ شق طريقاً لم يسبقه إليها أحد بنى شهرته الفلسفية على كتابين فقط تفصل فيما بينهما مسافة زمنية تصل إلى ثلاثة عقود. الكتاب الأول هو «رسالة منطقية ـ فلسفية». والثاني هو: "أبحاث منطقية".

فنغنشتاين شديد الصعوبة ينتمي إلى ما يمكن تسميته الفلسفة التحليلية التي تضع اللغة في مركز اهتمامها وتستند إلى االمنطق الرياضي وتطور الرياضيات، فتغنشتاين متأثر باثنين من علماء الرياضيات هما: غوتلوب فريجي الألماني وبرتراند رسل الإنكليزي.

يقوم حدسه الأساسي على أن اللغة هي الموضوع الوحيد الذي يجب أن تخوض فيه الفلسفة واللغة يجب أن تضبط عن طريق المنطق. وهو يرى أن مهمة الفلسفة تقتصر على تحليل معارفنا السابقة وتحديد أي الأفكار لها معنى وأيها بلا معنى، وهو يرى أن اللغة هي الوسيط الذي لا بدي منه لإدراك الكون أولاً والتعبير عنه ووصفه ثانياً. وهو يسعى إلى فهم التقابل بين مكونات اللغة ومكونات العالم، وبحث العلاقة بين الألفاظ والأشياء التي تشير إليها.

وإذا كانت ثنائية هوسرل وفنغنشتاين تعتمد على دفع الفلسفة باتجاه العلم وجعله هدفاً ترنستدنتالياً لها، أو حتى استنباطها من تقدم العلم ذاته، فإن هنالك ثنائية تقوم على التعاكس والنفي المتبادل وهي ثنائية مارتين هايدغر وجورج زيمل. ففي حين أسس زيمل مكانته الفلسفية في رحاب الكانتية الجديدة بنى هايدغر مجده غير المتنازع عليه مع القطيعة مع التراث الألماني، ولاسيما مع الكانتية الجديدة التي كانت مهيمنة على الجامعات الألمانية حتى نهاية النصف الأول من القرن العشرين، وكان قد ظهر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر كانتيون جدد وضعوا نقد النظرية التاريخية كل بطريقته الخاصة في مركز أبحاثهم الفلسفية، ربما كان أكثرهم أهمية هو فلهلهم دلتاي ثم يأتي بعده جورج زيمل.

يمكن أن يكون الألمان من أكثر الشعوب اهتماماً بالدراسات التاريخية. من هنا فالمدارس التاريخية متعددة ولها توجهات متناقضة، حتى أن فيلسوفاً عظيماً مثل هيغل بنى منظومة تاريخية كاملة، حيث أن فلسفة التاريخ تقع في صلب مذهبه الفلسفي إلى درجة أنه رأى في نابوليون تحققاً تاريخياً للروح العالمي المطلق

Weltgeist، غير أن المؤرخين الذين جاؤوا من بعده رفضوا هذه المنظومة وانطلقوا من كتاب «نقد العقل المحض» لكانت حيث يقضي فيه الفيلسوف على أي أمل في الوصول إلى حقيقة العالم المعقول، لذلك فإن فلسفة التاريخ النقدية تتخلى عن الأمل في بلوغ المعنى النهائي للتطور وهدف الصيرورة البشرية. وهكذا يمثل تحليل المعرفة التاريخية بالنسبة إلى فلسفة التاريخ ما يمثله نقد كانت للاعتقاد الدوغمائي.

كان زيمل شخصية فذة ومؤثرة خارج رحاب المعرفة العلمية، وقد تأثر به جيل من المفكرين الذين لعبوا دوراً بارزاً في الثقافة الألمانية، من أهمهم جورج لوكاش وإرنست يلوخ. وكانت صلته قوية الشعراء من أمثال ريلكه ورجالات الفكر البارزين. وعلى الرغم من أهميته فقد تعثر طويلاً في الوصول إلى كرسي الأستاذية التي جاءته في مرحلة متأخرة من عمره، وجاءته أيضاً في مدينة بعيدة عن موطنه برلين هي ستراسبورغ، علماً بأن الصحف كانت تنشر مقاطع من المحاضرات التي كان يلقيها على طلابه. وهابرماس في مقالته يعزي هذا التعثر إلى موقفه الحيادي من المسيحية وإلى ما قيل عنه من معاداة السامية.

لقد نشأت فلسفة هايدغر في ظل أزمتين طاحنتين: الأولى شخصية والثانية وجودية عامة كان العصر كله يتخبط فيها. وقد جاء الرد استثنائياً على الأزمتين بأن أقام أسس فلسفة جديدة لا تزال حتى الآن الشغل الشاغل للاوساط الأكاديمية في ألمانيا وخارجها، تمثلت الأزمة الشخصية بعلاقته مع الكنيسة الكاثوليكية فهو ينتمي إلى وسط كاثوليكي وكان أبوه شماساً في الكنيسة المجاورة لمنزل الأسرة، وقد ضمنت الكنيسة تعليمه كي يدخل في سلك الكهنوت، غير أنه في فترة مبكرة من عمره لم يعد مؤمناً بمبادئ الكاثوليكية وكان أن رفض

الاستمرار في دراسته وعمل قطيعة مع الكنيسة وانحاز إلى الفلسفة حتى ولو بقي دونما معيل. في ألمانيا يقولون الفلسفة نشات في أحضان البروتستانتية وفي حال كان الفيلسوف كاثوليكياً يجب أن يتفلسف على الطريقة البروتستانتية.

الأزمة الثانية التي شملت الجميع كل حسب مستواه، وهي أزمة وجدانية، اقتصادية واجتماعية، وهذا ما لمح إليه هابرماس في مقالة تتحدث عن علم الاجتماع في جمهورية مايمار.

من المعروف أن ألمانيا هزمت في الحرب العالمية الأولى. وقد كان لهذه الهزيمة نتائج عميقة الأثر على الأصعدة كلها، ولاسيما أن النتائج جاءت مخالفة للتوقعات، إذ ذهب الجنود إل الحرب مهللين مستبشرين بالنصر وكان كثير من المفكرين والشعراء مؤيدين لهذه الحرب التي سوف تحقق مكانة عالية لألمانيا.

من الناحية السياسية أنهار النظام الإمبراطوري وانتهى عهد أسرة هوهنز ولرن بتنازل فلهلم الثاني عن العرش فبدأت الاضطرابات والثورات المحلية والاغتيالات. وجاءت معاهدة فرساي مجحفة ومذلة في كل بنودها، ولاسيما تغريم ألمانيا بدفع التعويضات عن أضرار الحرب واقتطاع أجزاء من أراضيها.

على أنقاض النظام الإمبراطوري نشأ لأول مرة في تاريخ المانيا نظام جمهوري وأطلق على الدولة الجديدة اسم «جمهورية مايمار»جاء تيمناً بمدينة وولاية فايمار التي تعد مقر الثقافة الألمانية ولاسيما الكلاسيكية الألمانية كونها كانت موطناً لكل من غوته وشيللر. وقبل ذلك كانت تخرج مظاهرات تهتف فايمار ضد بوتسدام، وبوتسدام هي إحدى ضواحي برلين فيها مقر الإمبراطور، أي أننا نريد الثقافة ولا العسكرتا رياء البروسية.

في هذا الجو من الفوضى والتضخم وانهيار الطبقة الوسطى والبؤس المادي الذي يعاني منه أساتذة الجامعات ظهر الاعتكاف المجروح على الذات كأفضل وسيلة لمواجهة انسداد الآفاق أمام الأجيال وكان السند موجوداً في التراث الثقافي الذي يعزز الفردية.

من ذلك قول دلتاي: على الفكر الفلسفي كي يبلغ الحقيقة أن يستند إلى يقينه المباشر الوحيد وهو التجربة الداخلية. إن الاعتكاف على الذات ليس واحدة من خصائص الذكاء وحده، وإنما هو سمة فريدة يتسم بها الوجود الإنساني

على الرغم من الفوضى التي سادت عصر فايمار فقد ظهرت فيه ثلاثة أعمال تشكل علامات بارزة في الفكر الألماني، وهي «رسالة منطقية- فلسفية» لفنغنشتاين في عام 1921، «التاريخ والوعي الطبقي»، لجورج لوكاش 1923 ثم «الوجود والزمان» لهايدغر، مما يدل على أن الألمان يخسرون في الحرب ويربحون في الفكر حتى صاروا أمة الفكر، وهذا يذكر بما قال لوكاش ذاته في هذا الصدد، ذلك أن نابوليون هزم ألمانيا في عام 1806 وسحق جيشها في معركة يينا، غير أن الألمان حققوا في العالم ذاته انتصاراً أهم من انتصار نابوليون بظهور كتاب فينومنولوجيا الروح لهيغل وفاوست الجزء الألو للشاعر غوته. ويضيف لوكاش قائلاً بأن العنصر المشترك بين العملين هو أن سعادة المجموعة لا تتم إلا عبر شفاء الفرد.

من الغريب أن هابرماس لم يشر في محاضراته هذه لا من قريب ولا من بعيد إلى كتاب أوزفالد شينغلر "أفول الغرب" الذي صدر في بداية عصر فايمار فهو أولاً كان له تأثير كبير في الأوساط الجامعية الالمانية طلاباً وأساتذة، وهو ثانياً شكل أحد مصادر فلسفة هايدغر فضلاً عن أنه

ثالثاً يدل دلالة واضحة على الجو المحموم والمفعم بالماحكات الفكرية التي كانت تسيطر على ذلك العصر من معاداة العقلانية ورفض التقنية الصناعية إضافة إلى إحياء الفلسفة التشاؤمية ممثلة بشوبنهاور ونيتشه.

يمثل كتاب شينغلر قطعة من فلسفة التاريخ أو بالأحرى من فلسفة الحضارة. وهو يرى أن التاريخ شهد حضارات متنقلة عبر الزمان والمكان، إذ عندما تنطفئ حضارة في مكان ما تزدهر حضارة أخرى في مكان آخر. والحضارات معزولة عن بعضها البعض عزلاً تاماً، حيث إن تأثير الحضارات في بعضها البعض كذبة كبرى وتشكل كاذب، كل حضارة تهيمن عليها روح كبرى تتجسد في إبداعاتها من فن وأدب ودين، ولكل حضارة هدف ورمز وطاقة تحركها، وعندما تحقق الحضارة هدفها تنضب طاقتها فتجب الدماء في عروقها وتتخثر إلى مدنية. وقد أطلق شينغلز على الحضارة الغربية الحضارة الفاوستية. أما الحضارة العربية فيطلق عليها اسم الحضارة المجوسية.

شينغلر يبني مقابلات تعاكس بعضها البعض: الحضارة تقابلها المدنية الإغريق يمثلون الحضارة، فيما الرومان يمثلون المدنية. وهو يرى أن الحضارة هي مسؤولية طبقة النبلاء في مقابل طبقة الرعاع الذين يستهلكون منتجات الحضارة دونما حق. وهو يؤمن بالاشتراكية البروسية القائمة على الانضباط وسيطرة الدولة مقابل اشتراكية الطبقة العاملة التي تختلط فيها الأجناس والأعراق لتمثل الانحطاط.

في هذا المناخ الذي تتصارع فيه الأفكار لعب أساتذة الجامعة دوراً بارزاً في الحفاظ على التراث الألماني الصوفي الذي كان مهدداً من عقلانية التنوير القادمة من فرنسا ومن النمط الاقتصادوي في التعليم وفي العلاقات الاجتماعية القادمة من الولايات المتحدة الأمريكية.

قال هايدغر ذات مرة في روما في مقابلة مع كارل لوفيت: الاثنان الوحيدان اللذان يقفان في وجه التقنية (بالنسبة إليه التنازل عن الوجود) هما هتلر وموسوليني لأنهما تعلما كل على طريقته الخاصة من نيتشه.

في مقابل نبذ التقنية التي هي مسار تبدأ من عصر الأنوار مروراً بالعقلانية وفكرة التقدم وصولاً إلى الإنتاج الصناعي وضجيج الآلات، في مقابل هناك عودة رومانسية إلى روح الشعب الألماني التي يمثلها الفلاح والحرفي الذي يقدس العمل وهو جالس في كوخه الصغير يضع شيئاً من روحه في المادة التي ينتجها، وكان الحذاء يأتي في مقدمة هؤلاء الحرفيين الذين تجري في عروقهم دماء الشعب غير الملوثة. يمكن أن نذكر منهم هانزساكس الذي مجده ريشارد فاغنر في أوبرا «أساطين الغناء في نورمبرغ» وكذلك الحذاء والمتصوف العظيم يعقوب بوهمه الذي كان مصدراً مهماً من مصادر فلسفة هيغل.

العودة إلى الأرض والجذور، الغابة وهدير الشلالات، الفلاح الذي يحرث الأرض بمحراثه الخشبي، شعر هولدرلين الذي يفهم لغة الآلهة وينقلها إلى البشر كي يصبحوا أنصاف آلهة، المصير والتاريخ الذي هو المصير المقترن بالبطولة وحمل الرسالة والذي لا يعانقه إلا أولئك الذين يقومون بعبء تحمل مسؤوليته، الإصغاء إلى الوجود والاستسلام له كأنما يستسلم المرء لقدره المجيب، ضحية الروح الألمانية واعتبار اللغة الألمانية هي لغة الشعر والفلسفة، احتقار ما هو اجتماعي، الالتصاق بالجماعة والنفور من المجتمع. هذه كلها عناصر يتلقي بها الإنسان في فلسفة هايدغر وإن كانت لا تستنفدها.

قد يكون من المستحسن إثبات فقرة صغيرة من أحد أعمال شنبغلر تحت عنوان «الإنسان والتقنية» لإعطاء فكرة عن المناخ الايديولوجي في

ذلك العصر: «يبدأ الفكر الفاوستي في الشعور بالغثيان من الآلات، إنه إعياء منتشر، نوع من الرغبة في تهدئة الصراع ضد الطبيعة، ومرة أخرى يظهر الإيمان بالقوى الخفية والنزعة الروحية والفلسفات الهندية وحب البحث الميتفايزيكي بصيغة مسيحية أو وثنية، تلك التي كانت جميعها محتقرة في الفترة الداروينية. إنها روح روما في عصر أوغسطوس. بسبب التخمة من الحياة يتخذ البشر ملاذاً لهم من الحضارة في أشد أماكن الأرض التي بقيت بدائية في التشرد والانتحار».

بقي لي أن أشرح كلمتين فقط بقيتا كما وردتا في لغة المصدر لأنني رأيت أن الترجمة لا توفيهما حقهما، وهما الترنسندنس والسيميوطيقا.

الترنسندس مصطلح جاء به الفيلسوف الألماني كانت في كتابه المخصص للبحث في نظرية المعرفة تحت عنوان «نقد العقل المحض» هذا الفيلسوف يرى أن العقل Vernunft هو أداة المعرفة والذهن Verstand طريقها وإذا أردنا تبسيط المسألة نقول إن للمعرفة شرطين: التجربة المرتبطة بحدسي الزمان والمكان، ثم التصورات العقلية وهي بنى قبلية يختص بها العقل وحده. الترتسندس هو ما يتعالى على التجربة ويتجاوز الإدراك الحسي. على أن لدى هذا الفيلسوف أشياء تتجاوز قدرتنا على المعرفة لأنها لا تخضع للتجربة سماها «أشياء في ذاتها» مثل الإله، خلود النفس، حقيقة العالم.

أما السيميوطيقا فهي كل ما يتعلق بمسألة العلامة. وهذا المصطلح يتردد كثيراً لدى الفيلسوف الأميركي البرغماتي تشارلز بيرس. سميموس: علامة.

حسن صقر

تشالز. إس.بيرس حول التواصل

نحن نعلم مما أدلى به إدوارد سي. مور. وهو ناشر الإصدار المتعاقب (الكرونولوجي) أن الأعمال الكاملة لتشارلز. إس. بيرس تصل إلى مائة وأربعة مجلدات. وأنا لا استطيع أن أقول إنني خبير بما قد نشر وبالتالي أصبح متاحاً. ولحسن الحظ كان بيرس مقتنعاً، بأن العلامات كلها إنما هي شذرات من نص أكبر لم تفكك رموزه ـــــ وهي تنتظر في الوقت نفسه مؤولاً لها. إنني أرى في ذلك تثبيطاً لا يمكن تجاهله* .

أما التحفظ الثاني فيتعلق بالموضوع الذي وجدته ماثلاً أمامي: بيرس لا يتحدث مثلما تشير حقائق الأمور، عن التواصل. وهذا بحد ذاته يمثل مفاجأة يتلقاها المرء من مؤلف لديه قناعة بالبنية اللغوية للفكرة (421) ويؤكد: «على أن كل تطور منطقي للفكرة يجب أن يكون حوارياً» (551. 4) لكن في هذا الموقع لا يجري الكلام عن العلاقة بين متحدث يستخدم تعبيراً وبين متلقي يفهم التعبير، وإنما فقط عن أن كل علامة تتطلب ما يشبه وعيين اثنين (quasi – minds) ـ شبيه المتكلم وشبيه المفسر؛ بمعنى أن هذين الاثنين هما

*ـ الاقتباس جاء تبعاً «لأوراق مجموعة» المجلد الثامن. منشورات جامعة هارفارد بين 1931 - 1958 (حيث أعطي فقط رقم المجلد والفقرات).

واحد (هما عقل واحد) في العلامة نفسها، وفي الوقت نفسه يجب أن يكونا متميزين. من الممكن القول إنهما مندمجان في العلامة. بيرس يتحدث هنا عن شبيه الوعي quasi، لأنه يريد أن يدرك تفسير العلامات بصورة أكثر تجريداً، وبالتالي يريد فصلها عن نموذج التواصل اللغوي بين المتكلم والسامع، وحتى عمليات الذكاء الاصطناعي أو الأساليب الوظيفية للشيفرة الوراثية: بيرس يفكر هنا في أعمال النحل والبلورات.

بيرس يريد أن يدرك حدث التواصل هكذا مجرداً، ذلك أن العلاقة البينذاتية بين المتكلم والسامع يمكن أن تختفي، كما أن العلاقة بين العلامة والمؤول يمكن أن تندمج دون أن يبقى لها أثر في ما يسمى مرجعية التأويل.

«مؤولة» تدرك قبل كل شيء الصورة أو الانطباع الذي تستدعيه العلامة في عقل المؤول. هذا القصد يشرح التنهيدة التي أودع فيها بيرس في رسالة إلى السيدة ويلبي (في 23 ك1 1908) تحديده للعلامة. وهذا يمكن بالتالي أن يقرب إلى الأذهان الإستخلاص الخاطئ بصورة عينية: «أنا أحدد العلامة بوصفها أي شيء يتقرر من قبل شيء آخر غيره، يدعى موضوعه وهكذا يقرر تأثيراً على شخص ما»، حيث أدعو أنا هذا التأثير مؤوله، ذلك أن الأخير يتقرر بصورة غير مباشرة من قبل السابق. إن تدخلي «في شأن شخصي ما إنما هو اقتراب من سربروس (كلب الجحيم) لأنني يائس من أن أستطيع جعل تصوري مفهوماً إلى حده الأقصى» (الرسالة 24). في رسالة أخرى تعود إلى 14-3- 1909 يحذر بيرس من الاقتصار على مضمون العلامة وعلى «علم نحو اللغة البشرية»، وعلى علم نحو أية

لغة. إن عنوان «علم نحو تأملي» يدشن المشروع الطموح لسيميوطيقا كلية عامة تمد ظلالها على العلامات كلها. ينبغي إذن تصور مفهوم العلامة على أنه في وقت واحد يصح على علامات طبيعية واعتبارية، على الرموز ما قبل اللغوية واللغوية، على جمل ونصوص، كما على أفعال لغوية وحوارات.

مثل هذه السيميوطيقا تبدأ لدى العلامة المبدئية؛ ينبغي لها أن تذكر كل شيء من خصائص الوظائف، إمكانيات التفسير وقواعد التحول للعلامة المفردة، أي ما هو تكويني بالنسبة إلى العلامات المستخدمة تواصلياً وترابطاتها النحوية. لهذا لا تكفي طريقة تأمل ألسنية (مثل تبويبة سوسور) في مقابل ذلك يملك أفق المنطقي الذي تبناه بيرس مزية أن يضع في الوقت ذاته التعبيرات ضمن جانب حقيقتها الممكنة وضمن قابلية التواصل في مجال الرؤية. وهكذا توجد جملة تأكيدية ضمن جانب قدرة الحقيقة في علاقة ابستمية (معرفية) مع شيء ما في العالم ـ وهي تمثل وضعاً؛ ضمن جانب الاستخدام في فعل تواصلي توجد في الوقت ذاته في علاقة مع تأويل ممكن من خلال مستخدم اللغة ـ وهي تصلح لنقل معلومة. ما يختلف على مستوى اللغة المنظمة تبعاً للقضايا بهذا الشكل في العلاقة المعرفية بالعالم والعلاقة التواصلية مع المؤول، يراعيه بيرس على مستوى العلامة المبدئية من حيث يميز علاقتين:

«الوقوف لأجل standing Por، والوقوف لـ standing to». وهو يدمج وظيفة عرض العلامة (standing Por) مع قابلية تأويلها (standing to.....). بطريقة ترى أن العلامة تعين مؤولها حسب معيار العلاقة، التي توجد فيها هي ذاتها مع الموضوع الذي

تمثله. وبوصفها علامة تحسب كل ما يجلب شيئاً ما آخر إليها (مؤولها) لكي تعود إلى الموضوع بطريقة، مثلما تعود هي ذاتها إليه (2.303) فقط بفضل هذه العلاقة الثلاثية المواقع تستطيع العلامة أن تعرض موضوعاً ما.

ما يمثل أثناء ذلك، يبقى بادئ ذي بدء غير متعين؛ لدى «الموضوع» لا يحق لنا على كل حال أصلاً أن نجري حساباً مع موضوع قابل للمطابقة أو حتى مع وضع ما. لنلاحظ أن الحالة التي ترى أن بيرس لا يفسر وظيفة عرض العلامة من حيث الكيفية التي يمكن أن يكون فيها المعروض دائماً تراجعياً، من خلال العلاقة الثنائية الموقع للوقوف بين أصل بعضنا البعض (الوقوف من أجل شيء ما). من أجل أن نتمكن من تحقيق وظيفة العرض، يجب أن تكون العلاقة قابلة للتأويل في الوقت ذاته: «إن شيئاً ما لا يستطيع أن يقف من أجل شيء ما، دونما الوقوف لشيء ما، لأجل شيء ما»(بيرس 1.466) وهذا هو الرأي المعطى في المحاضرة السابقة (لولي) من عام 1866. العلاقة لا تستطيع أن تنتج العلاقة الإبستمية (المعرفية) مع شيء ما في العالم، عندما لا تتوجه في الوقت ذاته إلى عقل مؤول. أي يمكن أن يستخدم تواصلياً. دونما قابلية تواصل لا يوجد تمثيل ــــــ والعكس صحيح. على الرغم من أن بيرس انطلاقاً من الرؤيا المتعلقة بنظرية المعرفة يولي اهتماماً كبيراً قبل كل شيء إلى المسائل السيميوطيقية فإنه يعرض التحويلات المتصورة جذرياً هكذا، ذلك أن العلاقة الإبستمية (المعرفية) للعلامة مع شيء ما في العالم لا تعزل عن العلاقة التواصلية مع تأويل ممكن. لكن في الوقت ذاته يتمسك بيرس بإضفاء الفعلية على حدث تأويلي يخفض فيه من شأن المؤولين. تبعاً

لهذا التجريد تبقى تيارات تتابعات العلامات المنزوعة الشخصية التي تعود فيها كل علامة بوصفها مؤولة إلى العلامة التي سبقتها، كما تعود بوصفها تأويلية إلى العلامة التالية مباشرة. هذا الانجدال ينتج نفسه بداية وحتماً عبر وسيط عقل ما يمكن أن تستدعي فيه العلامة تأويلات (الوعي الذكي يجب أن يدخل إلى التتابع)[1] (2.303). لكن بالتأكيد يبقى هذا العقل غفلاً. لأن العلامة ذاتها لا توجد في شيء آخر سوى في تلك العلاقة الثلاثية المواقع للعرض بصورة إجمالية، وهي تظهر في بنية العلاقة.

هذا الإدراك المجرد لديه من جانب استراتيجية النظرية امتياز، ألا يقصر السيميوطيقا في الأصل على التواصل اللغوي، وإنما أن يترك المسألة مفتوحة على إضفاء التواصل بأنواع جديدة. لكن هنا يطرح السؤال نفسه، فيما إذا كان مفهوم العلامة لدى بيرس يترك التنويعات، التي هي ضرورية من أجل مستوى التواصل للغة المنظمة تبعاً للقضايا فعلياً مفتوحة، أو لم يعد يحكم عليها مسبقاً. هنا يمكن أن يساعد تبصر منهجي. هنا يتتبع بيرس بالتأكيد نشوئية منطقية من سيرورات العلامات. أثناء ذلك ينطلق من بنى اللغة المعقدة المتاحة لنا، لكي يتلمس على طريق التعينات الخاصة ـ بيرس يتحدث عن تدهور ـ الصيغ الأولى الأكثر بدائية. لدى هذا السبق يحق للمرء أن

---

[1]ـ يمكن العودة إلى تحديد العلامة في أحداث إصدار من هـ. بيت في فقرة 318 لعام 1907: «تشارلز بيرس حول موضوعات الفكرة والتمثيل» في مجلد 24 (1990) ص 375 - 396: «أنا أريد أن أقول إن العلامة إنما هي أي شيء عن حالة ما من الوجود، تتوسط بين الموضوع والمؤول؛ منذ أن يكون الاثنان مقررين من قبل الموضوع في العلاقة مع المؤول، كما تحدد المؤول بالعلاقة مع الموضوع مثل هذه الطريقة التي تجعل المؤول مقرراً من الموضوع من خلال توسط هذه العلامة». (392 وما بعدها).

يجرد فقط بالكامل من جوانب المستوى السيميوطيقي الأعلى في كل مرة لا يتاح العثور لها على أشكال سابقة مكونة في كل مرة من أجل المستويات السيميوطيقية المنخفضة... الآن يبدو بيرس أنه يتمسك بالعلاقات البينذاتية بين المتكلم والسامع وبآفاق المتشاركين المماثلين للشخص الأول والثاني (في الاختلاف مع أفق الشخص الثالث غير المشارك) بالنسبة إلى مثل الجوانب ذات القيم المهملة؛ هو يعني أن البنية الأساس السيميوطيقية يمكن أن تتعين بشكل كامل دونما العودة إلى الأشكال السابقة للبينذاتية. هناك يقطع على كل حال تحليلاته السيميوطيقية ـ المنطقية بصورة عامة حيث تدخل آفاق المتكلم ـ السامع في اللعبة[2].

مثلما كان جـ. هـ ميد لاحقاً كان لبيرس الشاب بصراحة رأي آخر. وهذا أفرد لمواقف الشخص الأول، الثاني والثالث أهمية أساسية. وهذا يعني أن الرؤى المتماثلة متساوية من حيث المنطلق، أي أنها لا يمكن ردها إلى بعضها البعض؛ أكثر من ذلك يمكن أن تتحول في بعضها البعض. التعبيرات البدائية «أنا» «أنت» «هو» تكون نسقاً من العلاقات: «إذن هي لا يمكن أن يعبر عنها في مصطلحات بالنسبة إلى بعضها البعض، لكن لديها علاقات بالنسبة إلى بعضها

---

[2] ـ هكذا تعلل لا أهمية العلاقات البينذاتية التي تقصي عبر بنية التمثيل الموسط للعلامة: «ينبغي أن نميز في كل تأكيد بين المتكلم والسامع. الثاني، إنه لمن الصواب أن الحاجة لها وجود إشكالي، ذلك أنه عندما تتحطم سفينة يوضع خبر عن الحادث ويختم عليه في قارورة ثم يلقى بها في الماء. «المستمع» الإشكالي يمكن أن يكون ضمن الشخص ذاته مثل المتكلم، كما حينما تسجل ذهنياً حكماً مستقلاً عن أي تسجيل... هنا يمكن أن نقول في هذه الحالة أ السامع يصبح متماهياً مع المتكلم». (بيرس 2.334) فضلاً عن ذلك يشك بيرس ذاته في أن الحكم مثلما هو مشترط في تجربة الفكر هذه لا تكون بنية من خلال «مسجل» قضية داخلية أي من خلال العلامة، يمكن أن يكون لها معنى ما، زيادة على ذلك فإن المسألة واضحة هو أن بريد القارورة يجب أن يكون له متلق، وهو دائماً مغفل ـ.

البعض: «أنت» تكون هي التي يكون فيها «أنا» آخر أنا تنظر في. «هي» تنظر بعيداً «أنت» تنظر خلال، خارجاً وفي مرةٍ ثانية (1.45 بيرس) يلاحظ بيرس ابن الثانية والعشرين عاماً ولأن الموقف الإجرائي للشخص الثاني الذي يوجه فيه المتحدث بتعبير إلى المستمع تكون العلاقة بالنسبة إليه تكوينية بين الاثنين، يعود ويربط لاحقاً بعد سنتين التأمل حول عصر قادم يتسم بالروح الجماعية، ينبغي له أن يحل محل اتجاهات التشييء للاتجاهات المادية الحالية، مع اسم الثنائية Tuismus، في عام 1861 كان لدى بيرس مشروعٍ إصدار كتاب حول «أنا، هو وأنت»، بوصفها «عناصر فكرة». أيضاً في المحاضرة الأولى في جامعة هارڤارد في عام 1865 قام بمحاولة إدخال مفهوم العلامة بالارتباط مع نسق الضمائر الشخصية، لكن بطريقة أقرب إلى الفهم تصبح مرجعية التفسير ومعها قدرة العلامة جاهزة لأن تؤثر على روح المفسر بحيث يجري شرحها من خلال موقف الشخص الثاني. (1174 بيرس). لكن منذ ذلك التاريخ فقد نسق الضمائر الشخصية، إذا كنت أرى بشكل صحيح أهمية بالنسبة إلى أسس سيميوطيقية[3].

ما يهمني الآن هو السؤال، أية تبصرات يمكن أن تكون قد جاءت إلى بيرس في هذه العودة من الجوانب البينذاتية لسيرورة العلامة. وأنا سوف أمثل الأطروحة التي ترى أن بيرس لا يستطيع أن يعين مرجعية التأويل للعلامة بالاستقلال عن الشروط الأولية من أجل التفهم

[3]ـ في عام 1891 يحدد بيرس الثنائية Tuismus بوصفها أطروحة تقول «بأن كل فكرة موجهة إلى شخص ثان، أو إلى ذات مستقبل واحد بوصفه شخصاً ثانياً (مقتبس حسب م. هـ. فيش مقدمة) (TIXXIX بيرس).

البينذاتي وهو لا يستطيع ذلك، مثلما يجب عليه أن يفسر المفهوم الأساس للتمثيل المرتبط بتوسط العلامة بمساعدة المفاهيم الأساسية السيميوطيقية من الحقيقة والواقع لأن هذه تشير مرة ثانية إلى الفكرة المنتظمة لمجموعة بحاثة تعمل تحت شروط مثالية ولأنني أعني أن الانعطافة السيميوطيقية- البراغماتية التي قادها بيرس لا يمكن أن تتحقق بصورة منطقية دونما هذه الشروط المناهضة للواقع أو ما يشابهها، أرى أن سيميوطيقا موضوعة بصورة بينذاتية بالغة الضرورة. وأنا أريد أن أشرح هذه الأطروحة المختلفة الأوجه بأربع خطوات.

بداية أريد (1) أن استدعي إلى الذاكرة نقد فلسفة الوعي التي اعتمدها بيرس في ستينيات وسبعينيات القرن التاسع عشر، وكذلك نقد المشكلتين الإثنتين (2) اللاحقتين، اللتين نشأتا انطلاقاً من التحويل السيميوطيقي لنظرية المعرفة لدى كانت. أن الحلول (3) التي يقترحها بيرس تنشأ ضمن هذه المقدمات لسيرورات التعليم الموجهة، التي تتيح نوعاً من القراءة الضعيفة وبالتالي بينذاتية؛ ولهذا التفسير يمنح بيرس إبان ذلك تأسيساً كوسمولوجياً قوياً. أما نظرية ثورة الطبيعة (4) فلها بالنسبة إلى السيميوطيقا نتائج مخفضة؛ فهي تقود إلى مفهوم أفلاطوني معين عن الشخص لا يمكن أن يتوافق مع أفضل أشكال حدوسنا.

(1) ذلك العالم الثالث للأشكال الرمزية، التي تتوسط بين العالمين الداخلي والخارجي (1168 بيرس) ينفتح للشاب بيرس على الطريق المزدوج للتجربة الدينية وللاستقصاء المنطقي: «الدين... ليس شيئاً ما كأننا في داخلنا حتى ولا استمرارية له من دوننا ـ لكنه يستعير علاقة ـ ثالثة فينا، بالتالي في الوجود في تشاركنا مع كينونة أخرى (1108

بيرس). وفي حين تقع بالنسبة إلى بيرس، المتعالي القوة الموحدة اختيارياً للتواصل في المقام الأول، يمنح شيء آخر بالنسبة إلى بيرس المنطقي الموقف الحاسم، وبالتالي الفكرة التي تقول «إن كل فكرة إنما هي كلمة منطوقة» (1169 بيرس).

في المحاضرة الأولى في جامعة هارفارد يوجه بيرس نقداً حاداً قائماً على النفسانية ضد فريجي وهوسرل. المنطق ليس له علاقة بالأحداث الداخلية أو بحقائق الوعي، وإنما مع العلامات ومع الخصائص التي تتحقق في التعبيرات الرمزية ذاتها: الخصائص المنطقية «تعود إلى ما كتب على السبورة أكثر من أن تعود إلى فكرتنا» (1165 بيرس). لكن بشكل مختلف عن فريجي وهوسرل لا يصل بيرس بنظريته المعرفية إلى نتائج أفلاطونية المعنى. لأن كل رمز يحيل من ذاته إلى تفسيرات ممكنة، وهذا يعني بصورة غير متعينة إلى إعادات إنتاج كثيرة لقوام معانيها في الزمن. الرموز مثل العلامات إنما هي ذلك الذي تعنيه، فقط في العلاقة مع علامات أخرى؛ على أن هذه العلاقات يمكن فقط من جديد أن تصبح راهنية بمساعدة عمليات تنتشر من جانبها في الزمن. إن تحويل التعبيرات الرمزية يحتاج إلى وقت. ومن هنا فإن عالم الأشكال الرمزية يجد نفسه في علاقة داخلية مع الزمن. لقد تعلم بيرس من هيغل «بأن الفكرة تقع في الزمن». في جداله مع كانت ينقل بيرس هذا الموضوع بطبيعة الحال ليس من رؤية إضفاء الزمنية على الروح أكثر من ذلك تسير الأمور بالنسبة إليه على العكس حول تأييد تيار الوعي الجاري وصولاً إلى روح مجسدة رمزياً.

تحت عنوان «حول الزمن والفكر» يرى بيرس، كيف يظفر تيار خبراتنا بالاستمرارية والارتباط بالمشاعر التواصلية فيما بينها،

بالرغبات والإدراكات. إن مجرد تتالي خبرات متميزة عن بعضها البعض ولكل منها نقطة زمنية حاضرة بصورة مطلقة لا يمكن أن يفسر، كيف تتعين أفكار من خلال أفكار سابقة عليها تبعاً لقاعدة ما، وهذا يعني إمكانية إعادة تشكيلها.

أيضاً الأفكار الماضية كلاً على حدة يجب أن تكون مثبتة في روح مع إمكانية أن ترتبط بأفكار سابقة عليها ونجد له فيها. إن مفتاح تفسير إعادة المعرفة هذه لإعادة الإنتاج الممكنة للخبرات تقدم التفسير السيميوطيقي للوعي[4]. إذا كانت جملة المعارف مجرد علامات يمكن إنتاج عديد من الردود افتراضياً حاضرة، ليس هذا فحسب، بل تحول إلى معارف أخرى: «وهكذا فإن الطبيعة المعرفية للاعتقادات إنما تعتمد في النهاية على قابلية التحويل اللاإنساني للعلامة إلى علاقة» (377 بيرس). بالنسبة إلى القوة المانحة للاستمرارية تدين العلامات بالفضل إلى مرجعية الزمن التي هي ملاذها الآمن ـــ مع مرجعية الموضوع للماضي ومع مرجعية التأويل للمستقبل.

مع التحويل السيميوطيقي لنظرية المعرفة[5] الكانتية يشق بيرس الطريق لنقد فلسفة الوعي التي أسست الانعطافة البرغماتية اللغوية. لقد تحدد البناء المعماري لفلسفة الوعي من خلال علاقة الذات والموضوع التي أولها المرء كتمثل. في نموذج Paradigma الفكر المتمثل، يجري تصور العالم الموضوعي بوصفه كلية الموضوعات القابلة للتمثل، أما العالم الذاتي فبوصفه مجال تمثيلاتنا

---

[4]- لدراسة مشابهة يمكن العودة إلى إ. كاسيرر: فلسفة الأشكال الرمزية؛ درشتان 1956 الجلد I المقدمة، المجلد III الزء الأول والثاني.

[5]- ل. ر. آبل: طريق فكر تشارلز. إس. بيرس 1975. Fln.

للموضوعات الممكنة. إن العلاقة الذاتية للذات المتمثلة (أو الوعي الذاتي) تفتح المدخل إلى مجال الداخلية، وهذا يعني التمثل عن تمثيلاتنا عن الموضوعات. بيرس يدمر هذا البنيان المعماري، من حيث أنه يعيد تفسير المفهوم الأساسي «للتمثيل» سيميوطيقياً: انطلاقاً من العلاقة الثنائية المواقع للتمثل تنشأ العلاقة الثلاثية المواقع للعرض الموسط العلامة.

في شكل واضح يظهر العرض بوصفه قضية تمثل وضعاً ما. وبذلك تبدو الرؤية السيكولوجية قد تم تعويضها بداية من خلال الرؤية الدلالية، وفي مكان علاقة الذات والموضوع تظهر علاقة اللغة والعالم. غير أن التعقيد الأول يتيح من خلال البنية الافتراضية لما توجد من أجله علامة الجملة. إن جملة إخبارية بسيطة تتعلق بموضوع مفرد في العالم، تمنحه تعيناً يجد تعبيراً فقط في محتوى أو في مفهوم عام، ذلك أنه لا يكون واضحاً لدينا فيما إذا كان هذا الشيء العام ينتمي إلى العالم أم إلى اللغة.

ما هو أكثر أهمية نجده في التعقيد الآخر، وهو ينشأ من خلال أن علامة الجملة ليس لديها فقط مرجعية موضوع، وإنما في الوقت ذاته تحيل إلى جماعة تأويل. إن عرض حقيقة ما يستخدم جملة توكيدية؛ يمكن أن تكون صحيحة أو خاطئة؛ وهو ذاته يكون فعلاً من أفعال التوكيد يرفع معه المتحدث مطلب الحقيقة المختلف عليه أمام المتلقي. وفي محاضرة لويل التاسعة التي تعود إلى العام 1866 يؤكد بيرس الجانب البراغماتي عن العرض: «إن رمزاً من الرموز يتوجه إلى مؤول لكي يكون لديه قوة... وهو يهدف إلى ألا يحول هذا البيان إلى مؤول» (4477 بيرس). القدرة اللاتعبيرية تظفر بتأكيد من خلال أن

المتحدث (على أقل تقدير ضمناً) يقدم سبباً أو حجة يدفع فيهما المتلقي إلى تأييده. لاحقاً سوف يبدو الأمر على أن كل قول إنما هو الشكل الأولي كحجة ما (2344). في نموذج Paradiyma فلسفة الوعي تعاد حقيقة حكم ما إلى يقين الذات، ذلك أن تمثله يتطابق مع الموضوع. بعد الانعطافة البرغماتية يجب بالمقابل على حقيقة علامة الجملة أن تبرهن على مرجعية الموضوع وعلى الأسباب التي يمكن أن تجري الموافقة عليها من قبل جماعة التأويل. إن دور الذات في النماذج الجديدة لا تضطلع به دائماً اللغة، وإنما التواصل الموسط من خلال الحجج لأولئك الذين يدعون للحديث لكي يتفاهموا فيما بينهم عن شيء ما يجري في العالم. وهنا تحتل ممارسة التفهم البينذاتية مكان الذاتية، هذه الممارسة ذاتها تطلق من ذاتها تتاليات لا نهائية من العلامات والتأويلات. هذا التصور يطلقه بيرس على طريق النقد المدمر لنموذج فلسفة الوعي. إبان ذلك يهتدي بيرس قبل كل شيء بست من وجهات النظر:

النقد المنهجي يتجه ضد أي استبطان، يجب أن يستند إلى دليل خاص لما يسمى حقائق الوعي، دونما إمكانية التمييز بشكل أكيد لظاهر الواقع الفعلي بمساعدة معايير قابلة للاختبار. في مقابل ذلك تكون التعبيرات الرمزية ومركبات العلامات بصورة عامة حقائق متاحة من شأن تأويلها أن يتعرض إلى نقد عام، ذلك أنه لا يجوز الاعتماد على باحث بمفرده بدلاً من جماعة البحث Communiy of investigator لمؤسسة أخيرة للتقييم.

يتوجه النقد المعرفي بالدرجة الأولى ضد «الحدسية» التي تؤكد على أن أحكامنا تبنى انطلاقاً من عناصر يقينية معطاة مباشرة لحقائق

الوعي. في حقيقة الأمر لا تتحرك هكذا خبرة مبدئية دونما توسط سيميوطيقي مع موضوعها. بصورة أساسية لا توجد بداية مطلقة في سيرورة تجربة استدلالية. المعارف جميعها، سواء أكان ذلك بشكل موعى أم لا تكون متعينة منطقياً من خلال معارف سابقة عليها.

انطلاقاً من ذلك ينتج نقد النظرية التي تميز الوعي الذاتي بصورة أصولية. فعلياً نحن ننتقل من معرفة الحقائق الخارجية إلى العالم الداخلي للحالات العقلية والأحداث النفسية. إن فرضية «ذات ما» تفرض ذاتها من خلال تجربة الخطأ، عندما يتبين رأي منظوراً إليه على أنه قبل كل شيء صحيح، على أنه مجرد «ذاتي».

ـ إن نقد ما أقامه كانت من «الشيء في ذاته» بتوجه ضد ظاهراتية تتعرض للتضليل من خلال نموذج المرآة للفكر المتمثل لقبول الواقع المخبأة خلف الظاهرات: مثل المرآة ذاتها، ينبغي أن يكون للواقع جانبه الخلفي لكي يتملص من الانعكاس، فعلياً تأخذ الواقع على عاتقه تصورات معرفتنا، لكن فقط بالطريقة التي ترفض فيها الآراء الخاطئة، ما دامت تأويلاتنا تخفق إزاءه. لكن من ذلك لا ينشأ أن الواقع يستطيع أن يتملص بصورة أساسية من تأويلاتنا الأكثر صلاحية. ما هو واقعي يكون كل شيء، وفقط ذلك الذي يمكن أن يتحول إلى مضمون التمثيلات الصحيحة.

ـ فضلاً عن ذلك يتوجه الشك بالشك الديكارتي ضد تصور لا عالمية العالم بالكامل في مقابل الذات الماثلة. الوعي الفردي لا يبنى في ذاته موناد منطوية على ذاتها يمكن أن يضفي عليها اليقين مع صدمة كلية الكائن، من حيث أنها تبعد نفسها عن كل شيء من خلال شك راديكالي افتراضياً. أكثر من ذلك تجد كل ذات نفسها دائماً في سياق

عالم تتبادل معه الثقة. هذه الخلفية الكثيفة من القناعات لا يمكن هكذا وضعها بالكامل وبصورة اعتباطية في موضع التساؤل. إن شكاً مجرداً وفارغاً (Paperdoubt) لا يمكن أن يهز البديهيات المرتبطة بعالم الحياة؛ من جهة ثانية لا يبقى في المبدأ شيء مخبأ عن الشك الواقعي الذي يأكل صاحبه[6].

- في النهاية يتجه بيرس ضد منح الإمتياز للذات العارفة إزاء الذات الفاعلة، علماً بأن قناعاتنا تشكل نسيجاً كاملاً مع ممارساتنا: «إن اعتقاداً لا يجري تفعيله يتوقف عن أن يصبح اعتقاداً» (377 بيرس). وهكذا تجد الروح المشيدة في وقت واحد تجسيداً في الوسائط الرمزية للغة والممارسة. الفكرة المبينة في تعبير ما إنما هي عبر رأي الروح المؤولة تعاد وتحزم عن طريق الفعل والتجربة. كل حلقة في هذه السلسلة تبين تلك البنية الثلاثية المواقع التي تفسر وظيفة تمثيل العلامات، وتكون هي ذاتها من نوع علامة ما.

(2) إن فلسفة الوعي المحولة سيميوطيقيا تلحق بها بطبيعة الحال الأسئلة القديمة المتعلقة بنظرية المعرفة. كيف يمكن لموضوعية التجربة أن تكون ممكنة عندما تبقى الروح المجسدة سيميوطيقياً محتجزة في مدار الخطابات والممارسات ومكبلة من قبل سلسلة ما هو؟ كيف نستطيع ان ننصف التفهم الحدسي للواقع بوصفه تفهماً مستقلاً عنا، عندما تقيم حقيقة الآراء والأقوال في محاججات لا نهاية لها عن ما

[6]- «إنه من البديهة أن تجبر إنساناً أن يبدأ بالشك بالمعتقدات المألوفة، إلا إذا كنت تقول شيئاً ما سوف يدفعه لأن يشك فعلاً فيها. إنه لمن الخطأ أن تقول ذلك الاستنتاج يجب أن يبقى إما في المبادئ المفروضة أو الحقائق النهائية. لأننا لا نستطيع أن نذهب وراء ما نحن غير قابلين على الشك، غير أنه يمكن أن يكون غير فلسفي ان نفترض أن اي حقيقة جزئية لا يمكن أن توضع في مجال الشك». (3.14 بيرس).

هو مع وما هو ضد؟ وهكذا يكون بيرس قد دمر عقدتين: أسطورة المعطى بصورة مباشرة ومن ثم وهم الحقيقة بوصفها يقين تمثلاتنا غير أنه ما يلبث أن يرى نفسه مواجهاً بالسؤال، فيما إذا كان لم يكتسب بالنسبة إلى عقائد التجريبية التقليدية مجرد تجريبية النظام الثاني تجريبية متجددة بصورة كلية على مستوى نسق العلامات التي خلفها يمكن لنا أن نستقبل، خلف «المبادئ الأولى first principles»: أو «الحقائق النهائية urimate fauta». على الجواب عن هذا السؤال تتبدى أصالة بيرس. إذا أخذنا الأمور بشكل كامل نجد أمامنا ثلاثة أجوبة جديدة (a) نظرية العلامات ما قبل الرمزية، (b) أطروحة الاستخلاصات التركيبية، (c) الفكرة النظامية لتوافق أخير (الاتفاق الأخير أو الراي النهائي).

(a) كيف ينبغي أن تكون موضوعية التجربة ممكنة. من جهة يجب أن ينجز اللقاء بين اللغة والواقع قبل وبعد عبر التجربة؛ من جهة ثانية يجري امتصاص هذه التجربة في مواصلة السيرورات الموسطة للعلامة. إذن كان يجب على بيرس أن يبين كيف يمكن أن تتفتح سلاسل العلامات التي تتواصل إلى ما لا نهاية عبر عمليات منطقية للاستدلال، إرتشاحياً في مقابل الواقع الفعلي. وعليه أن يبرهن إمكانية إرساء سلاسل العلامات في الواقع الفعلي. مثل هوسرل المتأخر في التجربة والحكم عليه أن يهبط على طريق نشوئية منطقية لحكم الإدراك في مجال التجربة ما قبل التوكيدية.

إن نقطة الانطلاق بالنسبة إلى هذا الهبوط تبنيه بنية الجملة التوكيدية البسيطة بوصفها بنية الشكل السيميوطيقي من أحكام الإدراك. القضية تتركب من عنصرين اثنين، أحدهما هو تعبير الذات

الذي ينتج مرجعية الموضوع، في حين يتضمن الآخر التعين التوكيدي للموضوع. انطلاقاً من ذلك يطور بيرس التمييز بين «الوجود» و«الواقع». إن العلاقة الثنائية الواقعة بين المصطلح المرجعي وبين موضوعه إنما هي علاقة وجودية «Outword clash» من شأنها أن تعكس صراع عالم خارجي لمواجهة مع الواقع الفعلي، ولكن ليست هي الواقع. الوضع الواقعي يمثل أولاً بأول من خلال الجملة الكاملة.

المرحلة الأولى في لعبة النشوئية المنطقية للجملة إنما هي التفريق المعروف بين الرمز، السياق، والأيقونة. بصورة مستقلة عن الرموز المثلة، وهذا يعني القادرة على الحقيقة (أي الجمل) توجد علامات تقوم في علاقة دلالية وفي علاقة مشابهة لجوانب مطابقة للواقع الفعلي. انطلاقاً من ذلك يستخلص بيرس، أن تعبيرات الذات والمحمول التي يجب أن تضاف إلى الجمل، لكي تستطيع أن تحقق وظيفة عرض صريحة ترتكز نشوئياً على طبقة أقدم من علامات الفهرس والأيقونات التي يمكن أن تأخذ لذاتها مرجعية موضوع وتأويلاً ما[7].

هذه الخطوة الأولى من علم آثار الرموز اللغوية يتلوها توسع العلامات الرمزية وغير الرمزية. لكن التقليدية التي تأملناها حتى الآن، حول ثلاثة مستويات، ليست علامات تقليدية أو طبيعية. في الوقت الذي توجد فيه حجج، قضايا ومصطلحات وكذلك لغات داخلة بصورة مستقلة وعروض ذات صور بيانية في علاقات تقليدية مع موضوعاتها تكون تلك الأدلة الطبيعية وعلامات التعبيرات التي

---

[7] ـ ك: اوهلر «فكرة وأساس السيميوطيقا البيرسية» في: سيميوطيقا (1979)، ص9 وما بعدها.

أدخلها بيرس بوصفها «sin – signs» أو «quali – signs»
معتمدة على علاقة سببية، على تشابهات في الهيئة موجودة مسبقاً[8].
هذه الأصناف من العلامات ميز بينها لاحقاً بيرس دون أن يصل إلى
نسق مكتمل. وهكذا يكون فقط منطقياً، عندما يتعلق الأمر بالبرهان،
ذلك أن جذور جذع الشجرة السيميوطيقية للجمل التوكيدية البسيطة
تتفرع إلى ما لانهاية. وتصل حتى إلى عمق حيث تفلت في النهاية من
عين إعادة التكوين المجففة إلى مدى بعيد. في هذه الطريقة ذاتها
تستطيع من ثم سيرورات التجربة أن تتجذر في الطبقات ما قبل الموعاة
من إثارات الإحساس والمشاعر دون أن تخسر الطابع الاستدلالي
لسيرورات الاستخلاص لتوسط العلامة.

(b) هذا التبصر يمكن أن يستند بطبيعة الحال إلى المطلب
بموضوعية التجربة فقط من خلال أن مراحل البداية التكاملية
لتجاربنا ما قبل التوكيدية تتملص من رقابة معالجةموعاة، وهذا يعني
استدلالية بصورة واضحة، وهي تطرح نفسها علينا إلى حد ما. وحدها
تدفقات المعلومات المبدئية هذه والمجهزة بدليل حسي، والتي يسميها
بيرس المدركات الحسية «Pereepts» إنما هي لهذا السبب ليست
أقل عرضة للخطأ من أحكام الإدراك التي يظفر بها انطلاقاً من هذه
المدركات[9]. المدركات ذاتها لا تستطيع أن تأخذ دور المقدمات الأولى،
وهي ندين بالفضل إلى تلك الحالات الحدية من الاستخلاصات
الاستبعادية والتي تقتحمنا مثل رؤى ذات طبيعة صاعقة وبذلك نخبئ

8- مدخل أصناف أو طبقات العلامات العشر: تشارلز لبس. بيرس، ظاهرة ومنطق العلامات، إصدار هـ. بابه فرانكفورت على الماين 1983، ص64 وما بعدها، بصورة خاصة ص 127 وما بعدها، إلى ذلك هـ. بابه.

9- تشارلز هوكواي ص149، 1995 Peircer London.

عنا أخطاءها «إذا كان الإدراك أو الحكم الإدراكي عن الطبيعة لا علاقة له بالكامل بالاستبعاد، فعلى المرء أن يتوقع، بأن الإدراك يمكن أن يكون خلواً من أية سمات تكون تأويلات محضة، سيكون من الصعوبة أن تخفق في أن يكون لها مثل هذه السمات (5184). يقيناً يمكن لهذه الإدراكات وأحكام الإدراك أن تخترق موانع الممارسة دائماً ويجري تعويدها على ذلك، أننا نكتشف دائماً مع مسلمات خلفية نظرية وأسس أخلاقية وصولاً إلى سياق غير قابل للمساءلة لتقنيات مرتبطة بعالم الحياة. لكن ولا واحدة من هذه القناعات المترسخة عملياً أصلاً محصنة ضد إضفاء الإشكالية؛ اتصال الواقع المنتج عبر الفعل يقدم بالتالي فقط من أجل حالة من الإخفاقات؛ أي من تجارب سلبية، معياراً جيداً من أجل تقسيم الآراء المستثمرة في مشاريع الأفعال[10].

لكن إذا لم يكن بالإمكان تأمين موضوعية التجربة من خلال قاعدة غير قابلة للشك فيها، يظل الأمل قائماً بمنهج ضامن لحقيقة تحصيل المعارف واختبارها العقلاني. كنواة لمثل عقلانية إجرائية يتأمل بيرس قواعد الفكر المنتج باستدلالات منطقية. وقد أعاد تكوين هذه المنطقية في الأساس مثلما هو معروف في هيئة أطروحة عن الاستخلاصات التركيبية. حول هذه المسألة لا أريد أعرج حالياً[11]. غير أن نتيجة هذه الاستقصاءات المتعلقة بمنطقية البحث إنما هي على درجة من الأهمية في علاقتنا. إن السيرورة الدائرية بين تكوين الفرضيات لتعميم

---

[10]- على مدى وقت طويل كان بيرس مقتنعاً «بأنه ليس ثمة مجموعة من الآراء غير المشكوك فيها، غير أن ذلك النقد يدفع بالتدريج إلى الخلف اللا مشكوك فيه الفريد، محولاً القائمة، الآن يبقى تاركه يعتقد بصورة غير مشكوك فيها بوجود الزمن.

[11] - هوكواي (1985) تشارلز 711، ص208، وما بعدها.

استقرائي، الاستنتاج وبين تكوين فرضيات مجدد تطرح معالجة مصححة لذاتها من التجارب كما تطرح نمواً علمياً تراكمياً فقط بانتظار أن يستخدم الإبعاد بشكل صحيح. من هنا فإن تشخيص الاستخلاص الاستبعادي ليس إلا العنصر الذي يفتح أصلاً المعرفة على مداها، لكن في الوقت ذاته أبعد ما يكون عن أن يكون قسرياً. بالنسبة إلى الاستقراء يعتقد بيرس بأنه يبين من خلال الدراسة المحيطة بنظرية الإمكانية بأننا نستطيع أن نعتمد عليها «في المسار الطويل». لكن بادئ ذي بدء يستطيع بنيان عقلاني من الفرضيات أن يستخلص لنا دائرة من التعميم الإستقرائي والإستنتاج.

والسؤال كيف تكون موضوعية التجربة ممكنة يطرح نفسه بوصفه السؤال كيف يمكن تفسير ما يشبه الحقيقة الترنسندنتالية لسيرورات التعليم العام. فإما أن الأطروحة عن الاستخلاصات التركيبية تتطلب تأسيساً موضوعياً في الواقع الفعلي، ذلك أنه يمكن تبيان كيف أن الطبيعة ذاتها تقود تكوين فرضياتنا. إلى هذا البديل يعود بيرس المتأخر. وإما أن عبء البرهان الذي لا نستطيع التجربة، بما في ذلك عبء تجربة الفشل العملي، ولا الفكر المنطقي وحدهما أن يتحملاه يجب أن يوزع وينقل إلى حلقة من سلسلة السيرورة الدلالية وبالتالي إلى المحاججة. بيرس يستدعي المحادثة دائماً بوصفها «حجر المحك بالنسبة إلى الحقيقة» (كانت): «حول معظم الذوات، التجربة الكافية، المحادثة والعقلانية سوف تأتي بالناس إلى الحجة» (3.8 بيرس). إبان ذلك لا ينظر إلى المحادثة على أنها مباراة (5.406 بيرس) يحاول أحد الأطراف إخضاع الطرف الآخر بلاغياً. وإنما بوصفها بحثاً عن الحقيقة يقوم على التعاون من خلال التبادل الصريح

للحجج. وهكذا يمكن لهذه المحادثة أن يستفاد منها «كاختبار للامتحان الديالكتيكي»، (5392 بيرس).

(C) ذلك أن عقلانية المعالجة المشكلة بسوية عالية والفاعلة في الممارسة اليومية وفي العلم لا يمكن أن تزدهر إلا ضمن شروط المحادثات العقلانية، وهذا ما يعلله بيرس تاريخياً في «حدث الإيمان». في الحداثة تحققت السلطة العقلانية للتعليم الموسّط استدلالياً والذي تقوده التجربة ضد هيمنة العادة وضد التحكم بالأفكار والقبْلية المحققة للرغبات. غير أن الحقيقة، هي أن المعالجة المنطقية للمعلومة المعتمدة على التبادل المفتوح وغير القسري للحجج، تحتاج زيادة على الدلالات التاريخية إلى التفسير. وبيرس يعمد إلى أن يجرب أن يفسر الحالة التي تأخذ فيها سيرورة المعرفة الموسطة للعلامة صلاحيتها ضمن شروط العملية هذه، انطلاقاً من البنية الثلاثية المواقع للعلامة ذاتها.

يمكن للعلامة أن تحقق وظيفة العرض فقط من خلال أنها في الوقت الذي تنتج فيه العلاقة مع العالم الموضوعي للموجودات تنتج في الوقت ذاته علاقة مع العالم البنيذاتي للمؤولين؛ لهذا السبب تكون موضوعية التجربة غير ممكنة دونما البينذاتية للتفهم.. هذه الحجة يمكن إعادة تكوينها في أربع خطوات:

في تماثل بعيد بعض الشيء مع حجة اللغة الخاصة لتتفنشتاين يؤكد بيرس على الارتباط الداخلي للتجربة الخاصة وللتواصل العام... على التجربة يعلق دائماً شيئاً ما خاصاً، ذلك لأن كل واحد يستحوذ على مدخل ذي امتياز لخبراته الخاصة؛ في الوقت ذاته يشير طابع العلامة لهذه الخبرات إلى ما بعد حدود الذاتية. والعلامة من حيث

أنها تمثل شيئاً ما تعبر عن شيء ما عام. وهي لهذا السبب لا يمكن أن تجد مؤولاً يبقى في ملكية حصرية لوعي فردي. والفرد يفطن إلى هذه الشراكة المافوق ذاتية عند المؤول في اللحظة عندما يتبدى له الخطأ بشكل صاعق في المواجهة مع رأي فرد آخر.

ـ إن مواجهة الآراء هذه يجب أن تتخذ الشكل العقلاني للمحاجة، لأنه يمكن أن يصنع بكل وضوح في شكل هذا التواصل ما يوضع حقاً في كل قضية. والقدرة الصامتة لحدث التأكيد يعني بالتالي، أن المتحدث يقدم للمرسل إليه العرض بأن يدعم قوله من خلال حجة، وبيرس يقول: يمكن تطوير حجة انطلاقاً من قضية ما. لذلك فإن الخطاب العقلاني الذي يدافع فيه مؤيد عن متطلبات الصلاحية ضد احتجاجات معترض، إنما هو الشكل الأكثر تطوراً انعكاسياً لسيرورات العلامات بصورة إجمالية.

ـ لأن قواعد الاستخلاص التركيبي لا تضمن من ذاتها نتائج ملزمة، أي لا يمكن أن تنسخ على المستوى الدلالي بوصفها لوغاريتمية، يجب أن تنجز المعالجة الحجاجية للمعلومات هيئة ممارسة بنيذاتية. التأكيد ينبغي أن يصنف في المحاجة التعليقات المؤيدة والرافضة للمشاركين حصرياً عبر أسباب جيدة؛ فقط، حول ذلك، ما يجوز أن يعد في كل مرة بوصفه «سبباً جيداً» يجب أن يقرر في المحاجة ذاتها.. وفي هذا المجال لا توجد مؤسسة أعلى من تأييد الآخرين الذي يدار ضمن الخطاب ويدفع إلى الأمام عقلانياً.

ـ بطبيعة الحال لا يمكن لموضوعية المعرفة أن ينظر إليها مستقلة عن التأييد العقلاني لعدد من المشاركين القائم على المصادفة، إذن من مجموعة جزئية. في سياقات أخرى وعلى أساس تجارب مختلفة يمكن

أن تنشأ حجج أفضل من شأنها أن تضعف ما ينظر إليه هنا، والآن مني ومنك على أنه صحيح. مع مفهوم الواقع الذي يرجع إليه بالضرورة كل عرض، علينا أن نشترط مسبقاً ما هو ترنسندنتالي «متعالي». هذه الصلة المتعالية لا يتم بلوغها من المقبولية العقلانية لتعبير ما مثلما تتحرك ضمن جماعة لغوية جزئية أو شكل حياة. لأننا لا نستطيع أن نخرج إجمالاً من مجال اللغة والمحاجة، يمكن لنا أن ننتج العلاقة مع الواقع الذي لا يظهر في «الوجود» إلا بالطريقة التي تسقط (من الإسقاط) «تعالياً من الداخل». لهذه العلاقة يعمل المفهوم المناقض للحقيقة «لرأي نهائي» أو لتوافق يوصل إليه ضمن شروط مثالية. بيرس يجعل المقبولية العقلانية، بذلك حقيقة تأكيد ما متعلقة بتفهم يمكن أن يُستهدف ضمن شروط تواصل لجماعة بحث موسعة مثالياً في حيز اجتماعي وفي الزمن التاريخي. عندما نفهم الواقع بوصفه تجسيداً لكل التأكيدات الحقيقية. بهذا المعنى يمكن بذلك أن يُعمل حساب الترنسندانتس. دون أن نكون ملزمين بالتضحية بالارتباط الداخلي بين موضوعية المعرفة وبين البينذاتية للتفهم. «الواقع، إذن هو ذلك الذي يمكن أن تنتج فيه حالاً أو لاحقاً معلومة وصدى، والذي هو لذلك مستقل عن أهوائي أنا وأنت. لهذا فإن الأصل الحقيقي لتصور الواقع يظهر أن ذلك التصور يتضمن فكرة مجموعة دونما حدود محددة وقابلة لزيادة محددة من المعرفة» (5311).

(3) انطلاقاً من نموذج المعرفة السيميوطيقي هذا تنتج صورة سيرورة تأويل موجهة عقلياً وفيها «يربي كل من الناس والكلمات بعضهم البعض بصورة متبادلة» (1.4017) «الناس والكلمات يربي كل منهم الآخر تبادلياً» إن عالم الناس المنظم سيميوطيقيا يعيد إنتاج ذاته ويطور

نفسه من خلال وسيط العلامة بصورة متواصلة. في أحد الأقطاب تضمن التجربة والفعل المتجه نحو الهدف اتصالاً موسطاً للعلامات في الواقع الفعلي. «إن عناصر كل مفهوم تدخل إلى فكرة منطقية على بوابة التصور وتعري وجوده على بوابة الفعل الهادف» (5212).

في القطب الآخر يتحرك تبادل الحجج في الاعتبار وفي الاستباق للشروط المفترضة من جانب معارضة الحقيقة لتواصل مثالي. على هذه النهاية تكون سيرورات التعلم الموجهة تبعاً للمشكلات والتي تحقق ذاتها في قليل أو كثير تبعاً للنمو الطبيعي، تبعاً لقواعد الاستخلاص التركيبي قد أصبحت انعكاسية. وهي تظهر إلى العلن من قبل جماعة بحث متحكمة بذاتها بصورة واعية. وهي ملزمة بمنطق: «نهايتها الأساسية يجب أن تختبر الحقيقة بواسطة العقل». (1.329 بيرس). التجربة والمحاجة تجدان نفسيهما في صراع مع ما هو «خاص» وما هو «عام». العمل اليومي والمحاجة يوجدان في توتر مع يقينية الحس العام Common- sense ومع وعي قابلية الضلال الراديكالية[12].

سواء أكان الحس العام أم العلم. فإنهما يعملان بالإذعان إلى واقع مستقل عنا. غير أن ذلك الذي ننظر إليه في الممارسة على أنه غير قابل للخداع، أو للشك يملك قوام يعين ما قبل نقدي (acritieal

[12]- «الإيمان الكامل يريد أن يعمل عبر القضية في دوائر حية، الرأي يريد أن يعمل عبر ذاته في قضايا غير مهمة نسبياً. غير أن العلم المحض ليس لديه إطلاقاً شيء كي يفعله مع الحدث.... رجل العلم ليس في النهاية محكم الارتباط بنتائجه... وهو يقف مستعداً عن واحد فيها أو عن الكل إذا ما جاءت التجربة مناقضة لها. بعضهم أنها أوكد أنه في العادة موجود في ما يسمى الحقائق المؤسسة، وهذا يعني بالدرجة الأولى قضايا لا يعترض عليها اليوم أحد من ذوي الاختصاص». (1.634).

(على الرغم من أنه ليس قبلياً محصناً ضد الاعتراضات. وفي مجال العلم الذي تم اختباره حجاجياً نكون على وعي بكل وجهة نظر لها صلة بإمكانية الضلال، يعني ذلك أنه لكي تكون على ثقة من الحقيقة، فإننا نحتاج هنا إلى نقطة مرجعية تعويضية «للرأي النهائي»، الصحيح هو أن تلك التأكيدات التي يمكن أن يجري التصديق عليها دائماً في أفق جماعة تواصل لا حدود لها. (5321).

انطلاقاً من هذا التفهم السيميوطيقي للمعرفة، الواقع والحقيقة تنشأ نتائج منطقية بالنسبة إلى مفاهيم العلامة والتأويل ذاتهما. حتى الآن نكون منطلقين من أن العلامة في روح المؤول تستهدف التأثير، ذلك أن المؤول إلى حد ما يعيد إنتاج الموضوع الذي تمثله العلامة. وهذا يعني في تفسير صارم: «أن التمثيل إنما هو شيء ما ينتج تمثيلاً آخر للموضوع ذاته وفي هذا التمثيل الثاني أو التمثيل المؤول التمثيل الأول يكون ممثلاً كتمثيل لموضوع محدد: هذا التمثيل الثاني يجب أن يكون لديه هو ذاته تمثيل مؤول وهكذا إلى ما لا نهاية. بمعنى أن السيرورة الكلية لا يمكن أن تصل إلى اكتمالها (والصفحة الثانية 3.64)، إلا أنه عندما يمكن أن يحصل مثل هذا التراجع اللانهائي، وهذا يعني عندما تدور في ذاتها مثلما نقول سيرورة التأويل دونما إثارة متواصلة من الخارج، ودونما معالجة استدلالية. هذا الوصف يصح فقط بالنسبة إلى المرحلة الأولى، التي يعود فيها المؤول الذي يستدعي قبل كل تجربة راهنة إلى ذلك الموضوع المباشر الذي يلازم العلامة بوصفه معناها. يتطلب الاستخدام العلامة في وضع معين مؤولاً يعود في أفق تجربة نوعي (تجربة مرافقة) إلى «الموضوع» الديناميكي. هذا الموضوع إنما هو بالنسبة إلى العلامة خارجي ويتطلب من المؤول خبرة حسية

وعملية، معرفة السياق وكذلك معالجة استدلالية للمعلومات. وفي هذا لا يستنفد تأويل العلامة؛ من حيث أن هذا التأويل يستهدف تمثيلاً صريحاً، هذا ويعني قادراً على الوصول إلى الحقيقة، فإنه يستبق إمكانية تأويل نهائي. هذا يعود إلى الموضوع، وكيف يعرض ذاته في ضوء اتفاق مثالي ———— إلى الموضوع النهائي «Final Obyect». وحده التوجه نحو الحقيقة يجعل معنى التعبيرات الرمزية صحيحة، التي «تمثل» شيئاً ما في المعنى، ذلك أن المؤولين يمكن أن يستخدموها لكي يتفاهموا مع بعضهم البعض حول شيء ما في العالم. الفهم، التفهم والمعرفة تشير كلها إلى بعضها البعض[13].

إن تأويل العلامات إنما يأتي دائماً منجدلاً مع تمثيل الواقع الفعلي، ولهذا السبب وجده يظفر تيار التأويل بتوجه معين. والنص الأصلي للطبيعة لا يغيب في نشوة الأهميات. أما بنية العلامة الأولى فإنها تمثل هدف عرض كامل للواقع مكتوباً. من ذلك تظهر نتيجة كان من شأنها ان أقلقت بيرس منذ البداية: في النهاية لا يستطيع سيرورات التعليم بسبب الموقف السيميوطيقي أن تخرج من دائرة العلامات التي نؤولها. في النهاية تبقى حدود لغتنا بمثابة حدود الغالم.

هذه الدائرة السيميوطيقية تتجمع مع بعضها البعض بشكل أكثر صرامة، عندما يوسع المرء من مدى التحليل المنطقي لبيرس للغة كي تشمل جوانب ألسنية. من ثم يجد المرء بالتالي أن الإبعاد الناجح في

---

[13]ـ د. سافان، أسئلة تهتم بتصنيفات معينة متطلبة من أجل «العلامات» في: سيميوطيقا (1977) 14، 179 وما بعدها.
ص1754 وما بعدها (1977) بعض الأفكار الأساسية لدى بيرس.

حالات جدية يتطلب تغييراً جديداً للغة ذاتها وبالتالي تغيير أفق تأملنا للعالم. في حالات متطرقة يصطدم بحدود فهمنا؛ والتأويلات التي تعمل جاهدة دونما جدوى في المشكلات الصعبة المراس تدخل في حالة من الصدمة. وهي تدخل في مجال الحركة عندما تظهر الحقائق المعروفة في ضوء لغة جديدة بطريقة مختلفة. ذلك أن المشكلات المستعصية يمكن أن تتبدى بطريقة جديدة مفتوحة الأفق إلى أبعد مدى. هنا لا بد من الاعتراف بأن بيرس أهمل وظيفة العلامات هذه التي تفتح أمامه العالم.

هذه الوظيفة لا تعني إطلاقاً أن القوة المعولة من سيرورات التعلم يجب أن تنكسر على هوامش لغة جزئية أو شكل حياة عينية. اللغات كلها قابلة للتسرب وكل جانب من العالم مكتشف من جديد يبقى ما دام هناك إسقاط فارغ مثلما لا تصمد أيضاً قابليته للخصب في سيرورات التعليم التي تصبح ممكنة انطلاقاً من أفق العالم المتغير. غير أن هذا التعاون بين بناء العالم اللغوي وبين حل إشكال العالم الداخلي يلقي الضوء على السؤال بشكل تتزايد حدته، وهذا ما أدخل الاضطراب إلى وجدان بيرس.

عندما تعني حدود السيموطيقا هي حدود العالم، عند ذلك يظفر كل من نسق العلامات والتواصل الذي يستخدم العلامات بأهمية ترنستدنتالية. في بنية اللغة التي تمثل فيها الذوات الواقع الفعلي، لا تنعكس بنية الواقع الفعلي ذاته: هذه النتائج الأسمائية التي تصارع معها بيرس بفعالية شديدة طوال حياته تبدو كأنها فقط وضعت جانباً، عندما لا يمكن أن تحتوي الدائرة السيميوطيقية في ذاتها عالم الذرات القادرة على اللغة والفعل، وإنما الطبيعة بالكامل

ـ الطبيعة ذاتها ـ وليس فقط تأويلنا للطبيعة. بداية تنزع الرؤية المتعارف عليها من «كتاب الطبيعة» طابعها المجازي وكل ظاهرة داخلية تكون قد حولت ذاتها، إذا لم يجر ذلك في حروف ففي علامة تجدد نتيجة التأويل. وفي تلك المخيلة المبدعة للفرضيات التي تفعل فعلها في كل استبعاد ناجح يأتي فقط إلى مجال الوعي ما كان قد استكمل التفكير فيه حقاً في ثورة الطبيعة. الاستخلاصات التركيبية اتخذت لها بنياناً أساسياً.

هذه المثالية السيميوطيقية[14] صيغة تستدعي بطبيعة الحال طبعنة نسق العلامات والثمن الذي يجد نفسه بيرس ملزماً على دفعه إنما هو إضفاء الفعلية وترع الشخصنة عن تلك الروح التي تستدعي العلامات فيها تأويلاتها. مع هذا العبء الميتافيزيكي يحمِّل بيرس المتأخر سيميوطيقيّة أكثر مما تستطيع.

أنا أرى الإنجاز الكبير لسيميوطيقا بيرس في التوسيع المنطقي لعالم الأشكال الرمزية عبر أشكال التعبير اللغوية على مداه. بيرس جعل لغتّنا المختلفة تبعاً للقضايا ليست متعاكسة فقط مع لغات الإشارات. وهو لم يحلل فقط تلك الضروب من اللغات الهندية الأوروبية Indies المستخدمة عالمياً والنسخ (الأيقونات) التي تستحوذ على استقلالية ضمن مستوى علامات اللغة. وقد بيّن إلى أي مدى نحن نؤول ظواهر سببية وحركات تعبير عفوية وتشابهات مورفولوجية موجودة سابقاً بوصفها علامات لغة. وبذلك فتح الباب واستكشف مجالات جديدة أمام التحليل السيميوطيقي: كمثال على ذلك عالم الإشارات الخارج عن إطار الكلام

[14]ـ ج. ي. مالأكارتي ـ «سيموطيقياً مثالية» في: إجراءات لجمعية تشالرز. اس. بيرس. ص 395 وما بعدها (1984) 20.

الذي يترسخ في سياقه تواصلنا اللغوي؛ الأشكال الجمالية للعرض وأشكال التعبير للفنون الخارجة عن مجال الإخبار؛ في النهاية فك الشفرات الاستبعادي للعالم الاجتماعي المبني رمزياً الذي تتغذى عليه ممارستنا اليومية التواصلية وأيضاً شخوص من أمثال شروك هولمز[15] أو روايات مثل رواية «اسم الوردة» لإمبرتو إيكو.

يكوّن عالم الحياة المكون رمزياً شبكة من ارتباطات المعنى المتضمنة، والتي لا تترسب في علامات لغوية، غير أنها متاحة للتأويلات اللغوية. المواقف التي يتوجه فيها المشتركون في التفاعل إنما هي مزروعة بإشارات وتلجلجات وآثار غادرة، في الوقت ذاته هي مطبوعة بطابع علامات أسلوبية قابلة للإدراك حدسياً وسمات تعبير من شأنها أن تعكس «روح» المجتمع و«مسحة» عصر من العصور و«الهيئة الخارجية» لمدينة ما أو لطبقة اجتماعية. عندما يطبق المرء سيميوطيقا بيرس المنتجة من قبل الإنسان، ولكن ليست المحكومة إطلاقاً بالإرادة والوعي، يصبح واضحاً تماماً، أن فك ألغاز ارتباطات المعنى الضمنية أي فهم المعنى إنما هي طريقة التجربة هي تجربة تواصلية. هذه المسائل أثارت بصورة خاصة اهتمام ك. و آبل[16].

عندما نضع أمام أعيننا هذه الحالة المنمذجة لملاءة المعنى غير المنسقة لغوياً التي تموضع ذاتها في علامات ما قبل رمزية وما قبل اصطلاحية تظهر بطبيعة الحال حالة أكثر وضوحاً عندما يفتقد المؤلفون العلامات الطبيعية التي تمنحهم معنى ما، وهكذا يجدون

---

[15]- تو.إ. سبيوك. ج. أوميكر ـ سبيول. تشارلز. إس. بيرس وشيرول هولمز. فرنكفورت/ ما بين 1980.

[16]- ل. و. آبل، خلافات التفسير/ الفهم. فرنكفورت/ ما بين 1979.

معنى فقط من أجل المؤولين الذين لديهم سلطان على اللغة. كيف يمكن لهم أن يعثروا على مؤولهم، حيث لا يوجد مؤولون يختلفون حول تأويلاتهم لأسباب معينة؟ وهذا يجب أن يتطلب بالتمام والكمال مثالية سيميوطيقية تسقط (الإسقاط) نسق العلامات في الطبيعة وتقبل أن السيرورة الموجهة من خلال تأويل العلامة لتكوين عادات سلوك جديدة تمتد متجاوزة عالم الإنسان إلى الحيوانات، النباتات والمعادن.

(4) لقد كان بيرس مقتنعاً من أن «تلك العادة إنما هي ليست بأي شكل من الأشكال أو حصرياً حدثاً عقلياً. تجريبياً نحن نجد بعض النباتات تتخذ لها عادات. حتى تيار الماء الذي يصنع لنفسه سريراً يكون عادة له» (5.492). إن طبيعة ما تطور ذاتها في طريقة سيرورة تعلم سيميوطيقي تفتح أعينها فتتحول آلياً إلى مشارك افتراضي في الأحاديث المدارة بين الناس. هذه الفكرة الجديرة بالاحترام تسحب إغراءها من التمثل، ذلك أننا ندخل في حديث مع الطبيعة، وبهذا تحل عقدة أنسنة المخلوقات غير المحررة. عند ذلك سوف يحصل، مثلما يرى ماركس أن يكون ثمة تطابق بين إضفاء الحالة الطبيعية على الإنسان وأنسنة الطبيعة. انطلاقاً من الإدراك السيميوطيقي الذي يمنحه بيرس لتراث التصوف اليهودي والبروتستانتي، وتراث فلسفة الطبيعة الرومانتيكية وأخيراً لتراث أكثر أنسنة مثالية، ينتج بطبيعة الحال النتيجة المختلفة تماماً: أطوار الناس سوف يخسر من خلال أنه سيتعرض للامتصاص من قبل ارتباط التواصل الشامل وبصورة خاصة ارتباطه النوعي. وهذا يظهر ذاته جلياً في مفهوم الشخص[17]، الذي

---

[17]- ب. ا. مويو.. بيرس حول الشخص في: التفاعل مع جمعية تشالز، اس. بيرس، ص169 وما بعدها (1984) 20.

يعين سلبياً كل ما يجعل من الشخص فرداً، انطلاقاً من الاختلاف مع العام وبالتالي انطلاقاً من بعد الخطأ عن الحقيقة وانطلاقاً من «بشكل الأناني عن الجماعة. الفردي هو الذاتي مجرداً والمهووس بالذات. «الإنسان الفرد، منذ أن يتجلى وجوده المنعزل فقط بالجهل والخطأ، وإلى هذا الحد يكون هو شيئاً ما منعزلاً عمن هم صنو له وعمن سيكون عليه هو وهم، فقط مجرد نفي» (5.317).

وهكذا تنتصر في النهاية لدى بيرس المناهض لأفلاطون الوراثة السيئة للأفلاطونية. أي أن الواقعية الكلية الموضوعة في الحركة جعلت التطور الكوني حاملاً للاتجاه الذي لا يعرف السكون للتعميم، وحاملاً لاتجاه أكثر تنظيماً وأكثر تحكماً بصورة موعاة ودائمة. النتيجة التي رأي العين تفسر ذاتها ليس ذاتياً انطلاقاً من واقعية كلية، وإنما وقبل كل شيء انطلاقاً من الإدراك السيميوطيقي للعام بوصفه إدراك تمثيل موسط للعلامات وكذلك انطلاقاً من تفسير التطور بوصفه سيرورة تعليم. التواصل الذي يتحقق فيه اتجاه التعميم يتيح رؤية الاثنين من جانب واحد: وهو لا يصلح للتفهم بين الأنا والآخر حول شيء ما في العالم؛ التفهم موجود هنا فقط كرمى للتمثيل ولتمثيل الواقع الفعلي الأكثر إحاطة دائماً. هذا الامتياز لعلاقة العالم بالعلامات الممثلة في مقابل علاقة المؤول للعلامات القابلة للتواصل نوع المؤول يدخل خلف المؤول.

وهذا يبدو بالنسبة إلى بيرس المتأخر أكثر معقولية، حيث أنه من خلال ذلك تنال أطروحة الاستخلاصات التركيبية تأسيسها في قوانين التطور الطبيعي. عندما تواصل سيرورات تعليم الجنس البشري الشكل المتأمل فقط للطبيعة، تخسر المحاججة ما كان على الواحد أن يقوله للآخر. وتخسر أيضاً القوة المقنعة للحجة الأفضل ثقلها الخاص

وقيمتها الأصلية، ما ينبغي أن تنجزه المحاججة مثلما يقال من خاصيتها، وبالتالي التوحيد الحرّ بين الأفراد الذين يجدون أنفسهم في حالة حوار ويواجه كل منهم الآراء المختلفة تفوت القدرة المسوية لكلية فاعلة منطقياً انطلاقاً من الواقع ذاته. وهنا تكون التعددية الصوتية للتفهم البينذاتية مجرد ظاهرة مصاحبة.

ما نجده أكثر إثارة للاهتمام هو أن بيرس لا يستطيع أن يتصور تفهم مؤول مع الآخر في النهاية إلا في صورة انصهار عاطفي بين الأنا والآخر: «عندما أتواصل بأفكاري ومشاعري مع صديق أكون معه في تعاطف تام، ذلك أن مشاعري تعبر إليه وأنا أكون واعياً لما يشعر به. ألا أعيش أنا في دماغه مثلما هو الحال بالنسبة إلي أنا حتى أكثر حرفية»؟ (بيرس 1.498). وهكذا يعني تعميم ذلك التوافق ليس فقط إلغاء التناقضات، وإنما إنهاء فردنة أولئك الذين يمكن أن يفضلوا بعضهم البعض ـــــ وهذا يعني ظهورهم في تمثيل جماعي. بيرس يدرك هوية الفرد مثل دوركهايم بوصفها صورة منعكسة للتضامن الميكانيكي لمجموعة ما: «مثل هذه الروح الحقيقية للإنسان إنما هي تحديد خاص للروح العامة، للعائلة، للطبقة، للأمة وللعرق ولكل ما ينتمي إليه» (بيرس 1.429) بداية سوف يفهم جـ. هـ. ميد، وهو ينتمي إلى الجيل الثاني من البرغماتيين اللغة بوصفها الوسيط الذي يضفي الصيغة المجتمعية على الفاعلين تواصلياً فقط في الكتلة؟ من حيث أنه في الوقت ذاته يعمد إلى الفردنة[18]. والهويات الجماعية من العائلة إلى الطبقة إلى الأمة توجد بالنسبة إلى هوية الفرد الواحد في

---

[18]- هابرماس، مجلد: 241 - 187، الفردنة من خلال الحياة المجتمعية حول نظرية جـ. هـ. ميد عن الذاتية.

علاقة تكاملية. والعامل الشخصي لا يمكن إلغاؤه من خلال التعميم في الهوية الجمعية. الأنا والآخر يمكن أن يتوافقا في تأويل ويتقاسما الفكرة ذاتها مادامًا فقط لم يجرحا شروط التواصل اللغوي، ومادامًا يقيمان علاقات بينذاتية من شأنها أن تلزمهما بأن يوطنا نفسيهما ارتباطاً ببعضهما البعض مثل الشخوص الأولى والشخوص الثانية. غير أن هذا يعني، أن كل واحد يجب أن يميز نفسه عمن يواجهه، مثلما يمكن أن يميز الاثنان نفسيهما في الشخص الأول جمعاً مشتركاً من الآخرين كالشخوص الثالثة. بقدر وكيفما يتحتم بالمقابل نقد إمكانية التناقض والاختلاف، يتقلص التواصل اللغوي إلى ضرب من المشاركة، التي تحتاج إلى اللغة بوصفها وسيلة التفاهم لا أكثر.

لقد اتهم بيرس الهيغليين ذات مرة، تماماً في معنى فويرباخ أنهم يهملون لحظة الانقسام الثنائي الذي يعرب عن نفسه في مقاومة متطرفة لموضوعات موجودة (8. ص39 وما بعدها). وهو ذاته يهمل تلك اللحظة من الانقسام الثنائي

التي تواجهنا في التواصل بوصفها تناقضا واختلافاً بوصفها عناد الفرد الآخر. وفرديته يمكن بطبيعة الحال أن تعبر عن نفسها في فلسفته إذا كانت المسألة تتعلق بفيلسوف عظيم. وإلى هذا الحد لا يريد المشاركون في هذا المؤتمر أن يعارضوا بيرس عندما يقول: «كل إنسان له طابعه المميز. وهو يدخل إلى كل أعماله، لكن مثلما يدخل إلى معرفته تكون هي معرفة أشياء بصورة عامة. وعليه فإن فلسفة المرء، طريقته في النظرة إلى الأشياء هي التي تكون فرديته» (بيرس 1.501).

إدمون هوسرل حول عالم الحياة

الفلسفة والعلم

I

منذ القرن السابع عشر وجدت الفلسفة نفسها ملزمة بأن تقيم علاقة مع العلم وقد تنصلت حتى ذلك الحين من البديل الناجح بين المعرفة والرأي. لقد ارتفعت فيزياء نيوتن حقاً فوق نطاق الرأي doxa، غير أنها تصل إلى الشكل الصارم لنظرية المعرفة epistime[19] وبقيت رغم اسمها ورغم تطلبها الأبيستيمي، إلى حد ما مختلفة عن الفلسفة. حتى منتصف القرن التاسع عشر استطاعت الفلسفة أن تكون على ثقة من تفوقها، بوصفها موسوعة العلوم؛ وعلى أقل تقدير بوصفها نظرية المعرفة التي شرعنت العلوم في إمكانياتها، وهذا يعني أن الفلسفة

---

[19] ـ أنا اتحدث عن الحس العام common sense بمعنى معرفة لها صلة بالحياة اليومية مترسخة عملياً ومتأقلمة عبر التقليد، ذلك لأن المعادلات الألمانية تجلب معها دلالات مضللة «الفهم الإنساني السليم» في حين يظل «الحس المشترك» تقريباً مقتصراً على الفهم السياسي. انظر

H. Kleger . «common sense als Argument»
In : Archief. Begriffsgeschichte (1987) P 192 وما بعدها

أمسكت بالإجمال وفي يدها جواز المرور إلى المعرفة. وحتى في ذلك الزمن فتشت عن حليف لها في الحس العام Common sense. معٍ هذا الحليف وقفت الفلسفة بالقرب والبعد، وهي تحلل ما نعرفه دائماً دون أن نعلم ذلك صراحة وتكفل للمعرفة الحدسية لما هو يومي عى أقل تقدير علاقة ثنائية لذلك استطاع خصوم الماضي بسبب التحدي من خلال المعرفة المناقضة للحدس التي تطمس معها العلوم الحديثة التفهم الذاتي بصورته الأولى، أن يكتشفوا كثيراً من المشتركات. على كل حال لقد وجدت الاستقصاءات المتعلقة بنقد المعرفة من قبل ديكارت وكانت صدى مكحلاً في الموقف المتعلق بنقد العلم من فيكو إلى شافتسبري والتي تعتمد على قوة التوجه المعاد اكتشافها في الإنسانوية وهي sensus communis.[20]

إن موقع الفلسفة بين العلم والحس المشترك ليس بالمطلق وضعاً جديداً، عندما جعل هويسرل عالم الحياة موضوعاً له[21] في القرن العشرين. علماً بأن مقصد هويسرل بأن يرسخ موقع الفلسفة المهيمن باتجاه الجانبين الاثنين ليس جديداً. لكنْ منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر أصبحت المهمة أكثر صعوبة. فمن جهة حصل كل من علم النفس والعلوم الإنسانية على الاستقلالية، ومن جهة أخرى تحصلت مفاهيم متعلقة بالحياة اليومية مثل لغة، ثقافة وشكل حياة، قصة وممارسة تاريخ وتراث على مرتبة مفاهيم أساسية ترتبط بنظرية المعرفة. لكي يحافظ على أولوية الفلسفة وضع هويسرل من نظرية

---

[20]- جـ. غلادامر، المنهج والحقيقة، توبنغن 1960 (25 - 16).

[21]- Epistemologie - يعرف قاموس wahrig هذا المصطلح كما يلي: نظرية المعرفة. من الكلمة الإغريقية episteme وتعني العلم + اللوغوس أو + الخطابة أو الفن.

الزمن (ضمن انطباع تاريخ عصر مغطى عليه شمولياً) نقلة أصلية. وقد رأى في عالم الحياة أنه أساس معنى منسي للعلوم. إن انقسام العالم إلى وجود جسدي ونفسي ينبغي له أن يعكس التفهم الذاتي الموضوعاتي للعلوم التي تخبئ أمامها سياق نشوئها المشتق من عالم الحياة. من هنا يكوِّن عالم الحياة، بوصفه الممارسة الطبيعية وتجربة الحياة المفهوم الأساسي وصولاً إلى تلك المثلنات التي يعود الفضل فيها إلى مجالات الموضوع العلمية. إن مثلنات القياس، التبعية السببية والإصفاء الرياضي Mathematisierung وغيرها تفسر اتجاه صورة العالم العلمية للتوجه نحو التقنية، وهذا يعني لتشكيل الممارسة اليومية وإعطائها أشكالها.

هوسرل يصيب ثلاث ذبابات بضربة واحدة: فهو يعمل حساب استقلال العلوم بطريقة نقدية؛ مع عالم الحياة الذي يشكل أساس العلوم، يمنح لحس العالم كرامة غير مسبوقة؛ في الوقت ذاته تحافظ الفلسفة على مطلبها القبلي، سواء أكان ذلك على تأسيسها الأخير النظري، مثلما على توجهها العملي. لأنه مع التحليل الفينومنولوجي لعالم الحياة ينبغي عليها أن تنجز مسألتين. فهي ينبغي عليها أن تكشف الأسس المتعلقة بعالم الحياة للعلوم، وأن تبين أسس معرفتنا بالعالم بصورة كاملة، ومن حيث أنها تجعل أدغال عالم الحياة شفافة، ينبغي عليها أن تتغلب في الوقت ذاته على التفهم الذاتي الموضوعي للعلوم الأوروبية، الذي تضيع معه هذه العلوم «معنى الحياة العقلانية الأصل» وتلقي بالعالم في قلب أزمة، وفي حالة «معادية للعقل وبالتالي بربرية»[22].

[22] هوسرل «أزمة العلوم الأوروبية» في: الأعمال الكاملة VI، ص269 وما بعدها.

مع الموضوعين الاثنين لبن مهَّد هوسرل الطريق لنقد العلم، دون أن يتوقف عن تقديم دلائل جديدة لدعم هذا النقد، ذلك أن إنجازاتنا المعرفية في ممارسة مسارنا الحياتي ما قبل العلمي إنما هي متجذرة في الأشياء والأشخاص. (إلى ذلك أو لا تنتمي فقط بدايات من محيط هوسرل مثل سوسيولوجيا المعرفة لماكس شيلر أو الأنثروبولوجيا لسارتر أو مرلوبونتي أو الفينومنولوجيا الماركسية، وإنما أيضاً الفلسفة التأويلية، البرغماتية، التكوينية ومصدرها مدينة إرلنغن، وكذلك نظرية مصالح المعرفة وغيرها)* . ما يهمني بصورة خاصة هو الموضوع الثالث أي دفاع مطلب التعليل الأخير الفلسفي. مما يدعو إلى السخرية أن هوسرل يورط نفسه بكشف عالم الحياة في مفارقات ذاتية مفوضة لذاتها؛ بصورة خاصة هذا الموضوع يعطي دفعة من أجل نقد فلسفة الذاتية التي تقود بطبيعة الحال لدى هايدغر فقط إلى تحويل المنطلق الأصولي إلى نقيض مجرد.

II

من شأن تصور عالم الحياة أن ينسف العمارة الترنسندنتالية، لأنه يتميز من حيث طابعه عن مفهوم العالم المتعارف عليه (murdus kathalon). بالنسبة إلى الحالة الأولية لإدراك الموضوع واللون يحلل هوسرل بالتالي بطريقة، أنه يوجه اهتمامه بصورة أقل إلى الموضوع من اهتمامه «بكيفية» وجوده المعطى، أو إلى السياق الذي يظهر انطلاقاً منه بالنسبة إلى المتأمل. وهذا يعني أن الموضوع المدرك يقدم نفسه إلى المتأمل وقبل كل شيء منظورياً في تلوينات متدرجة؛ وهو يميز نفسه في ملامح بارزة بحدة في قليل أو كثير على خلفية

مظللة، وهو منخرط في أفق علاقات مستكشفة أو معطاة موضوعاتياً مع وجهات نظر مصاحبة للمحيط المباشر. انطلاقاً من مثل هذه التموضعات، من مثل هذه السياقات المرافقة ما قبل مقولاتيا وما قبل توكيدية ينبني العالم الذي يجد نفسه فيه المتأمل العالمي دائماً ومعه الفينومنولوجي ذاته. هوسرل يفجر هذه الأرضية المألوفة لمارسة الحياة اليومية وتجربة العالم تحت هذا العنوان «عالم الحياة».

وهذا لم يعطَ بنوع من المعرفة ما قبل انعكاسية من اليقين غير الإشكالي، بوصفه معرفة أساسية كلية تصب فيها، القناعات الوصفية، التقييمية، المعيارية والتعبيرية وصولاً إلى متلازمة تؤسس عالم الحياة مع إحداثياته المكانية والزمانية من حولنا بوصفه كلية غير موضوعاتية. حتى الآن كان المرء قد تصور العالم انطلاقاً من أفق مراقب يقف في مقابل هذا العالم ـــ بوصفه الكائن في الكلية، بوصفه كلية موضوعات متمثلة ككل ما هو عليه الحال، غير أن عالم الحياة ينفتح فقط انطلاقاً من البينذاتية لذاتية متمركزة في جسدي، هنا الآن متموضعة، مشكلة الجماعات مع ذوات أخرى، مصوغة لكل واحدة منها من تقاليد مشتركة. هذا الاختلاف بين العالِم في تمامه وبين عالم الحياة الذي أكون متموضعاً فيه، إنما هو حاسم بالنسبة إلى تفهم الصعوبة التي تواجه الفينومنولوجي، عندما يريد أن يجعل عالم الحياة بكامله شفافاً بوصفه نتيجة إنجازات ترنسندنتالية. وهو يجب عليه أن يتمثل المفهوم الفينومنولوجي لعالم الحياة في المفهوم الترنسندنتالي.

تحتل الذات لدى كانت موقعاً مزدوجاً، الأنا الترنسندنتالية توجد في مواجهة العالم المكوّن من قبلها بالكامل. في حين تأتي الأنا

التجريبية بوصفها أنا شيء واحد ضمن أشياء ظاهرة كثيرة في العالم وتبقى بالنسبة إلى الأنا الترنسندنتالية غريبة هكذا مثل أية ظاهرة أخرى، وبالمقابل توجد كل من الأنا الترنسندنتالية والتجريبية في علاقة حميمية لدى هوسرل. ينفتح عالم الحياة للفينومنولوجي فقط انطلاقاً من البينذاتية، لهذا السبب تكون أناه العالية الخاصة المنبع الوحيد الذي يستطيع أن يبدع منه ملاحظاته. ولأن كل شخص يبدو كأنه يحمل في ذاته أنا ترنسندنتالية يوقظها العصر لا توجد الذات الترنسندنتالية إلا في صيغة الجمع. بإيجاز الآفاق التي يجب أن يضع فيها هوسرل المراقب الترنسندنتالي إنما هي أفق ذات متموضعة في العالم ومنخرطة في آفاق متحركة من العالم في الوقت ذاته ينبغي عليه أن يتعلم كيف يمتعن القوام الكامل لحياة عالمه الطبيعي بوصفها علاقة صلاحية وعلاقة معنى مكونة من قبل الأنا الترنسندنتالية.

إلى هذه المعطيات المتعلقة بالعالم الداخلي التي يجب إثباتها بوصفها منتجة ينتمي أيضاً الجسد الخاص، الشخص الخاص المندمج اجتماعياً بقدر ما علاقاته ببقية الأشخاص المشتركات في الثقافة والتاريخ، وحتى المنجز الثقافي للمشروع الفينومنولوجي ذاته. لكن هنا يلح السؤال: كيف يمكن أن تتم موافقة نهائية الكوجيتو الديكارتي التي تلقى كل واحد في عالم حياته مع استقلالية أنا أصلية مكونة بالكامل لعالم الحياة هذا. وهذه «الذاتية المبدعة في النهاية عن طريق العمل» ينبغي عليها أن تكون قد ولدت المعنى مسبقاً من الكل الذي تجد فيه الأنا العالمية العائدة إليها بوصفها ذاتاً مجسدة بدنيا فردية ومندمجة اجتماعياً مع آخرين. بالنسبة إليها يجب أن تنزع كل نعوت النهائية التي يعود الفضل في علاقتها الداخلية إلى الأنا الخاصة

المتموضعة في عالم الحياة. والمشكلة تقع في اليد: إن ذاتاً ترنسندنتالية لا تستطيع أن تحتل الاثنين في وقت واحد ــــ الموقع الماورائي لمستقبل يكونٍّ العالم والبينذاتية الباقية للأفق لكائن مكوّن في العالم وفائح للأعين. هوسرل ذاته يصوغ السؤال الذي كان يصعب عليه أن يجد جواباً عنه: «كيف سيكون التصرف مع البشرية ومع الذاتية المكونة للعالم والحافظة لنظام العالم ذاته؟»[23].

هوسرل لا يستطيع ولا يريد أن يُخرج مرة ثانية الدراما الهيغلية للتفويض الذاتي المتقصي لذات متخارجة بصورة لا واعية منتجاتها. وهو لا يستطيع في النهاية أن يوفق بين التعلق بالعالم للأنا العالمية وبين الموقع الماورائي للأنا الأصلية الترنستدنتالية. من المعروف أن هايدغر يستخلص من ذلك نتائجه في «الوجود والزمان».

فمن هذا التنازل عن الأنا الترنستدنتالية التي تكون في مواجهة مع العالم يرفع هايدغر ذلك الوجود في العالم للأنا العالمية ذاتها إلى مستوى مشرعنة ترنسندنتالية. والمهمة المتناقضة، إشكالية توطين سيرورات إنشاء العالم في العالم ذاته، يريد أن يحلها بمساعدة قوام الفكر الوجودي «للمشروع المرمى» ـ أي في أبعاد الزمن ـ . وهو يطلق سراح الذوات من قوقعة الذاتية إلى العلاقات بالعالم، وإلى الارتباطات بشؤونهم وأحوالهم الخاصة، ويخضعهم دون أن يتعرضوا للأذى إلى عفويتهم المغتربة عن العالم إلى شروط العالم الداخلي والحقيقة التاريخية. في مكان التمييز بين ما هو ترنستدنتالي وما هو تجريبي يأتي الآن الفرق بين الوجود والموجود، وهذا يعني بين المخطط

---

[23] ـ المصدر السابق، 185.

المستكشف للعالم الذي يدشن أمن المعنى انتظاراً للمواجهات الممكنة مع ما ينتمي إلى العالم الداخلي. ومع هذا ذاته، أي المعطى الذي يواجهنا في العالم.

مع هذا التفريق يتمسك هايدغر رغم كل شيء بمطلب التعليل الأخير الفلسفي. وفي الوقت الذي تكون فيه العلوم هناك بالنسبة إلى ما هو أدنى* Ontische لا تدير الفلسفة الوجود ذاته. مثل هوسرل يلعب هايدغر الورقة الأخيرة من ممارسة الحياة الما قبل نظرية بوصفها أساس المعنى ضد العلوم، لكي يؤمن للفلسفة الاثنين في مقابل مدخل إلى الحقيقة له امتيازه. وهو يفتح مجال المعالجة المقولاتية لمجالات الموضوعات العلمية بالعودة إلى تفهم الوجود ما قبل الأونطولوجي لذلك الموجود الذي يميز ذاته أمام كل موجود باق من خلال أنه يتصرف في وجوده اليومي إزاء موجودين آخرين وإزاء ذاته نفسها: «العلوم هي طرق وجود الدزاين»[24] هكذا هو الأمر الآن. هايدغر يطلق على بنى حياة هذا العالم الطبيعية اسم موجوديات: ولأن هذه متقدمة على مقولات مناطق الوجود التي تتعلق فيها العلوم موضوعاتياً، يتخذ تحليل الدزاين أونطولوجيا اسم. إلى هذا المدى تسير محاججة هايدغر في موازاة ما قام به هوسرل.

إلا أنه تُفتقد الآن النقطة المرجعية لذاتية ترنستدنتالية تشكل أساس عالم الحياة. الدزاين يمتلك المقدرة التأليفية من أجل مشروع عالم خاص به مرتبط بتاريخية الحياة، غير أن هذه المقدرة التأليفية

---

* - Ontische، من الكلمة الإغريقية Ont وتعني ما يتعلق بالوجود أو يسير تبعا له. ومنها مصطلح الأونطولوجي ويقصد به علم الوجود بما هو موجود.

[24] - مارتن هايدغر. الوجود والزمان، توبنقن 1949، ص13.

لا يمارسها إلا ضمن الشروط الفعلية لوجوده ارتباطاً بالعالم الداخلي. بالنسبة إلى الدزاين تبقي قوة مستكشفة للعالم فقط ضمن سحب موقعه في المافوق عالمي. لهذا السبب لا تسمح البنية الأونطولوجية للوجود ـ في ـ العالم بشكل كامل باستكشاف دزاين يصمم نفسه على إمكانياته انطلاقاً من الأفق الأونطي للواحد المفرد لكي يتمكن هايدغر من الوفاء بمطلب التعليل الترنستدنتالي المترسخ، كان يجب عليه أن يملأ المكان الفارغ للذاتية بوصفها المانحة الأصلية. لذلك يجد نفسه لاحقاً ملزماً بقبول سلطة أصل مؤرخة وقبول حدث ترنستدنتالي أصبح منزوع الذاتية، يملك سلطة التحول المرحلي لتفسير العالم أولاً بأول، هذا الحدث سوف يحشر في النهاية أيضاً الإطار الثابت لمعالجة وجودانية للدزاين في دوامة تاريخ الوجود المغفل. من ذلك يبقى الموضوع الأصولي غير ملموس. من أنقاض العمارة الترنستدنتالية تنقذ نفسها فلسفة تظل مسؤولة عن الوجود المتحرر من الأونطية. هذا الوجود يقبل الشكل المؤرّخ «لحقيقة موضوعة في الفعل» وموسطة قدرياً من القادة والشعراء.

على الرغم من مقدمات متغيرة يوافق هايدغر على صلاحية نقد هوسرل للعلوم، لكن مع قصد مختلف. هوسرل أراد أن يحشد قوة التأمل الذاتي الفينومنولوجي لكي يستدعي العلوم من خلال كشف أساسها الوجودي المنسي مرة ثانية إلى عالم الحياة. بالنسبة إلى هايدغر ليس التفكير العلمي والبحث الممارس منهجياً سوى التعبير عن مصير وجود موجه نحو السيطرة على العالم تقنياً. كأعراض عن نسيان الوجود تأخذ العلوم الحديثة مكانها في تاريخ فاجع للميتافيزيك يتحقق بوصفه التحول المرحلي لصور العالم اللغوية والأنطولوجيات.

الفلسفة وحدها تتكفل بهذه الأحداث الغامضة في حوار ثنائي للمفكرين مع الشعراء، ما يشكل علاقة حميمة تحتاج إلى إصغاء كامل.

لقد انطلقنا من موقع الفلسفة بين العلم والحس العام. ما كان قد وضع من التفسير المفاجئ لهوسرل في هذا المقام، يتبدى مساءً فهمه في تصور هايدغر: الموضوع الأصولي يدفع بشكلي العلم الاثنين الآخرين إلى الظل من الفلسفة. حول ذلك تذهب تقريباً ضياعاً بالكامل كل من الاكتشاف العظيم لهوسرل، العناد البرغماتي «وظيفة الأرض» لعالم الحياة، والعلوم التي تترسخ في منصب التقنية[25] وتمسح فقط البرنامج الذي كتب سابقاً للتفسير الحديث للعالم، وبذلك تخسر الجموح المعرفي من سيرورات التعلم.

إن صورة أخرى مختلفة تماماً إذا ما أراد المرء أن يأخذ على محمل الجد الأولية الأونطولوجية الأونطية لعالم الحياة. عند ذلك يقوم امتياز الفلسفة عن العلم والحس العام في أن الفلسفة تمتلك لغات متعددة ــــ اللغة الدارجة التي تدور في عالم الحياة وكذلك مثل اللغات الاختصاصية لثقافات الخبراء التي تظل متميزة عن عالم الحياة. فضلاً عن ذلك تأخذ الفلسفة على عاتقها، مثل الأدب والنقد الفني ـ إيجاد المدخل إلى اللغة التي هي خارج الحياة اليومية والتي هي لغة الشعر. بفضل هذه الموهبة الأصلية تستطيع الفلسفة أن تتخلى بصدر منشرح عن المطلب الموروث من الفلسفة الترنستدنتالية لتأسيس عالم الحياة: بدلاً من تأسيس عالم الحياة في المنة الأولى لذاتية مبدعة أوفي حدث

---

[25] منصب التقنية: عنوان مقالة لهايدغر «Getell der Techinik» الاهتمام هنا بكلمة Gestell وتعني في الأصل المنصب الثلاثي القوائم الذي كانت تثبت عليها الكاميرا للتصوير، وقد جاءت من الفعل stellen معناه ينصب أو يضع حسب السياق.

تفسير العالم الحاكم مسبقاً على كل شيء، تستطيع الفلسفة أن تمركز ذاتها على إعادة تكوين المعرفة الأساسية الحقية المربوطة بحدوسنا النحوية. وهذا معناه أن هدف مثل هذا التحليل إنما هو ليس تتبع أسس مخفية مثل تفسير ما هو دائماً معروف أو مقدور عليه، هذا العمل التفسيري يمكن فلسفة متعددة اللغات من لعب دور مفسر بين العلم، الفن وعالم الحياة. إن تصور عالم حياة حاملاً ذاته عبر فعل تواصلي لا أستطيع هنا أن أطوره: بالمقابل أريد أن أشرحه على أقل تقدير بصورة غير مباشرة وذلك من خلال أن أتعرض بالنقد لمسلمتين لا تتفقان مع هذا التصور.

بداية تدور المسألة حول مسلمة هوسرل بأن عالم الحياة يمكن إدراكه انطلاقاً من التناقض مع المثلنات التي تظل تكوينية بالنسبة إلى مجالات الموضوع العلمية. فعلياً تتمتع حقاً التفهمات الذاتية المرتبطة بعالم الحياة بيقينية قبل انعكاسية وغير موضوعاتية تنصهر فيها بشكل خاص الواقعية والصلاحية. وهي تدخل في طريقة يقين مباشر وغير قابل للخطأ يميز المعرفة الأساسية في وقت واحد كمعرفة مصعدة أو كمعرفة عاجزة ــــ بوصفها عاجزة، لأنها تبدو محصنة انطلاقاً من نشأتها ضد إمكانية أي نقد. بالمعنى الصارم لا تمثل مطلقاً أية معرفة، وإنما متلازمة قناعات غير إشكالية لا تلبث أن تنهار بطريقة صاعقة في لحظة معالجتها. وحدها عتبة المعالجة هذه بين المعرفة الأساسية المتضمنة والمعرفة بالمعنى الصارم للكلمة، التي نعرف منها، أننا نملكها وفي حال الضرورة يمكن أن نفسر ما، تقع ضمن مجال الممارسة الطبيعية وتجربة العالم، وهي تنهار مع العتبة بين المعرفة ما

قبل النظرية والمعرفة الموضعة علمياً. لهذا السبب فإن عالم الحياة ذاته يظل مخترقاً من المثلنات.

يشكل عالم الحياة الأفق والخلفية بالنسبة إلى التواصل اليومي والتجربة اليومية كخلفية وسياق مرافق. بصورة غير موضوعاتية يمثل القطب المعاكس لمعرفة معالجة متبدية ضمن أفق، وهي معرضة بصورة دائمة إلى مخاطر الاختلاف لإمكانية قول كلا. في تواصلنا اليومي نوحد نحن بتعبيراتنا متطلبات صلاحية قابلة للنقد بحيث تضفي الترنستدنتالية على كل المقاييس المحلية كمتطلبات، وبذلك يدخل التوتر بين التحديدات المخصصة وبين الشروط المثلنة لمارسة التفهم في عالم الحياة ذاته ـــ المثلنات التي تتجلى بطبيعة الحال كما هي في أشكال التواصل للمحاججة. التواطؤ المناهض بين المعرفة الصريحة المعتمدة على المثلنات وبين العلوم الأساسية المتصة للمخاطر لا يتحقق أولاً مثلما يرى هوسرل في المنافسة بين المعرفة القائمة على الخبرة والمرتبطة بالعلوم التجريبية وبين التقنيات ما قبل النظرية. وعلم الحياة يبقى أكثر من ذلك بوصفه خلفية وأفقاً متعلقاً بالممارسة اليومية التي تكون شروط التواصل لديها معتمدة على المثلنات وحدها.

حتى أن مسلمة هايدغر لا تخلو من الإشكالية، ذلك أن التفسير الأونطولوجي للعالم يعين معنى الحدث بصورة مستقلة في العالم. يقينا تفتتح كل لغة دارجة مع الأونطولوجيا مسجل لها علم نحو خاص بها مكتوب الجماعة اللغة أفقاً للتفسيرات الممكنة. فيما إذا كانت الإمكانيات المصممة لغوياً لعالم ما تثبت جدارتها في هذا العالم، يبقى ذلك سؤالاً من نوع خاص. تجد التعبيرات الممكنة نحوياً مستقرها في

ألعاب لغوية عاملة، عندما يتبين في الممارسة أن شروط الصلاحية المترسخة دلالياً يمكن أن تحقق فعلياً. وهذا لا يتعلق بقدرة اللغة المستكشفة للعالم، وإنما بنجاحات الممارسات المتعلقة بالعالم الداخلي، التي تصنع من خلالها كإمكانية. إن الممارسة في العالم التي تتوجه نحو متطلبات الصلاحية وتقود إلى سيرورات التعلم تترسب في النتائج التي تفعل من جانبها بصورة راجعة في المعرفة الأساسية المستكشفة للعالم. يقيناً تتغير الخلفية التي تفتح للممارسة المتعلقة بالعالم الداخلي عالماً على مصراعيه، وذلك بقوة المنح المتجدد للمعنى، غير أن هذا المنح يفقد طابعه الحدثي عندما يرى المرء كيف تتسبب مثل هذه التجديدات من جراء ضغط المشكلات التي تتراكم في العالم. استكشاف العالم والأزمات المعرفية في العالم كلها تشكل سيرورة دائرية. هذه السيرورة تأخذ من تغيرات تفسير العالم طابعها المكون للوقفات، العولمي والقدري ـــ ومن الفلسفة دور الرقابة على المصير.

V

الفلسفة التي لم تعد تقبض من خلال عالم الحياة والعلم على الأصول النهائية للأحداث اليومية تجد نفسها في تراسل مع العلوم: قبل أن تمارس نقداً على العلوم يجب عليها أن تتعلم منها، في أثناء ذلك أولت العلوم الاجتماعية اهتماماً خاصاً على طريقتها بموضوعات عالم الحياة. وهذه تكون تدخلاً مباشراً «في إضفاء التقنية تلك» على عالم الحياة التي ينطلق منه نقد هوسرل للعلوم، وقد أصبح أكثر صعوبة بالنسبة إلى الفلسفة. في أمثلة التعامل مع الآلات التقنية في الحياة اليومية ومع المخاطر التي أطلقت من خلال تعاظم التقنية أريد

أن أبين إسهام تحليل العلوم الاجتماعية، ذلك الإسهام الذي يجب أن تأخذ الفلسفة علماً به.

[a] ـ تقنية الآلات في الحياة اليومية. في الحياة اليومية نبدأ نحن الإنتاج من العلم والتقنية بداية في الشكل التجاري والموثوق من الآلات الداخلة في مسار الحياة إلى الأدوات، من أجهزة الراديو إلى أجهزة التلفزيونات والحواسيب الصغيرة. فضلاً عن ذلك يجلب لنا التنوير الكهربائي، التسخين والسيارة إلى الوعي إلى أننا مرتبطون عبر السكن وعبر أعمال الاستهلاك وفعاليات أوقات الفراغ بشبكة تقنية عظمى، وبأدوات خدمة تخصصية وببنية تحتية منتزعة من المدى الذي نستطيع بلوغه. وفي مجالات التجربة هذه تلتقي عقلانية مجسدة في الآلات التقنية على صعيد جموح عوالم الحياة المبنية رمزياً. غير أن القواعد المبرمجة مسبقاً من خلال بنية آلة أو أداة من أجل أعمال لها علاقة بالاستخدام أو الارتباط لا تدخل مطلقاً غير موسطة في بنى التوقع وروتينيات الفعل للحياة اليومية. إن قسريات الشكلُ للتقنية إنما هي قبل كل شيء موسطة من خلال وسيلتي المال والسلطة ــ إذن بادئ ذي بدء من خلال الأسواق التي تنظم عبر العرض والطلب التزويد، التشكيلُ توسيع دائرة المنتجات، مثلما أن من خلال الإنجازات التنظيمية لدولة ما تمكن من الاستخدام الأمثل من خلال البنية التحتية وتوجه من خلال شبكة كشفة من المعايير القانونية. انطلاقاً من رؤية سوسيولوجية يعرض ذاته إضفاء التقنية على الحياة اليومية على أنها فقيرة في اللعبة بين المتطلبات الوظيفية لما هو اقتصادي بين أنساق الفعل الإداري من جهة والمتطلبات المتعلقة بتوجه

قيمة الاستخدام لعالم الحياة من جهة أخرى[26]. إن نقد التقنية الفلسفي الذي يتدخل حالاً في العقل الأداتي أو في ذاتية مفوضة لذاتها لا ترى الجموح النسقي للتوسطات المجتمعية للتقنية.

هنالك صورة مختلفة تنتج أيضاً بالنظرة إلى السؤال المركزي، فيما إذا كان إضفاء التقنية على الحياة اليومية مسبقاً بوصفه تدخلاً مشتتاً، كاستعمار أو أكثر لفهمه بوصفه سيرورة لإزاحة العبء التملك المبدع والمبنيين ذاتياً. هذه الميول التي تسير في اتجاهات تعاكسه تتقاطع فيما بينها. في بعض الحالات تنفتح مجالات من أجل استخدام متعين ذاتياً للتقنية، ذلك أساليب الحياة المتناقضة المصوغة مسبقاً تستطيع أن يؤكد قسريات الفعل الملازمة للأجهزة وللمنشآت. وقد يحصل في كثير من الحالات أحياناً في إحجام الأجيال عن التعود على الاستعمال المقرر مسبقاً وأساليب التعامل؛ ماكس فيبر تحدث عما يخص مركبات التقنية المعتمدة إجرائياً وغير المنظورة في الحياة اليومية، عن «إضفاء التراث الثاني». في حالات أخرى يدفع بالمقابل التطور التقني الموسط نسقياً بقوة موضوعية تخفق إزاءها فعلياً مقدرة التأويل وسلطة تحديد من ثم لا يترك بعد «للفاعلين أية إمكانية لتوجيه السيرورات النسقة لتفعيل التقنية حسب تصوراتهم الثقافية»[27]، كمثال على ذلك فقد ثورت الخطوط الحديدية الجديدة وقصور البلور للمعارض العالمية تجارب الزمان والمكان للمعاصرين. بطريقة أخرى يمكن في هذه الأيام

---

[26] - B. Bieruert, K, Monse, «Technik and Alltag als Interferenz Noblem» in: B yoerges (Hg), Technik im Alltag. Frankfurt / Main, 1988, 96.

w. Qammert, «Technisieruug im Alltag, in goerges (1988) 177. -[27]

أن يتدخل التعامل مع PC (الحاسوب الشخصي) في دقائق علم النحو للخلفية المتعلقة بعالم الحياة ويغير وجهة النظر القائمة على النماذج وحتى أشكال تفسير العالم.

b) مجتمع المخاطر. ربما ترتبط النظرة إلى التقنية في الحياة اليومية إلى حد كبير بما هو عيني. أما الأكثر تجريداً فهي النتائج التي تتبدى من تقنية الذرة وتقنية الجينات، ونتائج إرهاق مخزون طبيعة يستنزف صناعياً... «المجردة»، هي الأخطار البيئية بالمعنى الأكثر بعداً، لأنها تختفي في كثير من الأحيان عن الإدراك اليومي، وهي يمكن أن تصبح مدرك بداية من خلال النظريات وآلات القياس كما يمكن أن يجري توسطها من خلال الماحكات العامة. أو لريش بيك حدد بصورة مؤثرة هذا النمط من المخاطر المنتجة تقنياً علمياً والمرَّحلة نحو الخارج من قبل الأنساق الاقتصادية والتي يجري تهوينها من قبل النسق السياسي[28]. وهي تنتمي إلى النظام الأعظم غير القابل لأن يكون محسوباً، إذن هو غير قادر على الحماية. وهي لا يمكن حسابها على القواعد العادية لأسباب فردية أو لسببين يمكن التعرف عليهم، وهي غير قابلة للتحديد إن كان ذلك زمانياً، مكانياً أو حتى اجتماعياً ـ مثلما استطاع المرء أن يتتبع ويلاحظ بعد كارثة تشر نوبل تسبب مثل هذه الأخطار أشكالاً من القلق منتشرة ولا أهداف لها بوصفها مخاوف عينية. بسبب طابعها العولمي وفي الوقت ذاته غير المدرك تهاجم هذه المخاطر البديهيات التي تنحل في لحمنا ودمنا مع تغيرات بيئتنا الطبيعية، وهي تقتحم بصورة لا

U. Beck, Risikogesellschft Fankpurt/ Main 1986. -[28]

واعية نظام أماننا الفاعل. لكن مع تشخيص الفكر الذاتي الفلسفي لهوسرل للتفهم الذاتي، حيث تبعاً له انتزع كل من العلم والتقنية نفسيهما من الأصول المعنى الخاص بهما المتعلق بعالم الحياة، لا يكون قد ظُفر إلا بالقليل، والفلسفة لا تستطيع أن تسهم إلا بالقليل بالنسبة إلى العين غير المسلحة كي تكشف تلك الميكانيكية النسقية من العلم. والإدارة ـ لكي تستطيع توجيه التدخلات التقنية الكبرى في أسس حياتنا الطبيعية، والتي تستطيع أن تمارس عليها سياسياً شيئاً من النفوذ، ولو كان ذلك بطريقة غير مباشرة.

VI

بطبيعة الحال تحتفظ الفلسفة تماماً في مقابل العلوم الاجتماعية التي يستعير منها بما يكفي وبسذاجة هوسرل مفهوم عالم الحياة وقد أعدها على مقياس دقيق لأهداف تجريبية، بمهمة تتعلق بنقد العلوم[29]. وهي بإمكانها أن تكون بصورة غير مباشرة على صلة بعلاقة العلم وعالم الحياة من حيث أنها تنتقد العلوم التي تحوّل عالم الحياة إلى موضوع لها. وهكذا هي تستطيع كمثال على ذلك أن تستقصي التناقضات التي تتورط فيها التكوينية التي ترجع التحليل الفينومنولوجي لعالم الحياة دونما عقبات إلى ما يسمى برنامج بحث نظري معرفي والتي تصل من خلال استخدام نماذجها اعتماداً على نفسها إلى الاستخلاص بأنه بالإمكان تعويض قيم الحقيقة للأقوال

---

[29] ـ أنا شخصياً اقيم التجربة التي مؤداها أن التجبير المنهجي (انطلاقاً من موقف شخص ثاني ماخوذ سابقاً) بين التقديم البرغماتي الشكلاني لمفهوم عالم الحياة، وبين الاستخدام المموضع لمفهوم عالم حياة محول باتجاه العلوم الاجتماعية ستصدم بعدم الفهم.

الخاصة من خلال شيء ما مثل قيم التوجه من أجل إعادة إنتاج الحياة الإنسانية[30].

أما الحالة التي تستحق الاهتمام أيضاً، فهي أن الفينومنولوجيا الاجتماعية ونظرية الإنسان تضع الزحزحات بالنسبة إلى تحليل عالم الحياة في الجهة المعاكسة. الواحدة منها تريد أن تضغط المجتمعات المركبة إلى شكل كمية ممركزة تبعاً لعالم الحياة، الأخرى تدرك عالم الحياة بوصفه نكوصية وبوصفه بقية باقية مما قبل الماضي لمجتمعات مبعثرة ومنهارة إلى أنساق وظيفية كثيرة متكيسة ضد بعضها البعض. هذه الانحيازية التكاملية تزيد من حدة النظرة إلى الأسئلة المهمة ولا تتيح الحسم مسبقاً على المستوى التحليلي من خلال اختيار المفاهيم الأساسية. هل تستطيع كمثال على ذلك مجتمعات حديثة أن تؤهل دونما «قمة أو مركز» ضد قواتها الطاردة ارتباط تواصل للكلية المجتمعية لم يترسخ بعد وصولاً إلى شفرة اجتماعية ويسمح باستجابات على ضغط مواقع مشكلات الكلية المجتمعية؟ لولا مثل هذه الأرض القادرة على إرسال الصدى للرأي العام السياسي لوجب أن يبقى الوعد تنظيم ذاتي ديموقراطي موسط للمجتمع دائماً صوتاً ودخاناً.

لأن نماذج (Paradigmen) العلوم الاجتماعية بصورة وبطريقة تلفت الانتباه متجذرة في عالم الحياة، فإن السؤال يلح علينا في النهاية فيما إذا كانت وبأية صورة تتسلل اقتصاديات المزاج ما قبل النظرية والتجارب إلى اختيار الاستراتيجيات المتصلة بالمدركات الأساسية. لقد

---

[30] - Knorr – cetina «Spietarten deskonstruhtivismus, in: soziulewelt, 86 (1989) 40 وما بعدها.

أضعفت البنيوية ونظرية النسق كمثال على ذلك الذوات الفاعلة من وجهة نظر المجتمع وألغت كل شيء من شأنه أن يذكر بعوالم الحياة المقسمة بينذاتياً. ربما تكون مثل هذه القرارات السياسية النظرية انعكاسات لتلك التجارب المثبطة والكابحة التي تصنع المنتمين المخوّفين في مجتمع المخاطر في التعامل مع عقدة نامية بعيداً عبر أفق عالم الحياة، دون أن يمكن اللحاق بها بعد ذلك سلبياً في اتجاه معاكس. يرتد تأثير التأويلات الخاصة بالعلوم الاجتماعية من جانبها عبر الوسائل وممارسات على عالم الحياة المهنية المعلمنة[31]. بالقدر نفسه، ومثلما يجري في الطريق تبني أوصاف موضوعية من قبل المتحيرين بوصفها أوصافاً ذاتية، تقطع الذوات عن حدوسها التي تدور حول عالم الحياة. وفي هذا المجال يمكن أن نؤخذ التجارب الراهنة لسيرورة مفردنة ثنائية المعنى كمثال.

كثير من علماء الاجتماع يفسرون هذه السيرورة بوصفها نتيجة «تضمين»: الواحد يستبعد دائماً وبصورة أكثر فأكثر الأنساق الجزئية ويُدفع به إلى عالمها النسقي لكي يشارك فيها من الخارج بإسهامات نوعية وظيفية كمستهلك، تدافع مساهمات المنتخب، كمجند الزامي، كمؤمن وغير ذلك. من يقبل عرض التأويل هذا لذاته بوصفه وصفاً مموضعاً ذاته، سوف يفهم أقل بوصفه كائناً مفردنا لأنه ككائن تضفى عليه الواحدية، يخسر الارتباطات التقليدية، ويبدل «طريق الربط» مقابل إمكانيات الانتخاب، المتنامية (دارندورف)؛ هو يتحسس الضغط لكي ينبغي له أن يتخذ قرارات عقلانية في مواطن اختيارات

[31] -U. Beck. Wonp , Zum strukturwandel uon sozial wissenschaft und Praxis». In soziale welt 40 (1989) 196 وما بعدها.

موسعة. فعلياً تحمل سيرورة الفردنة الاجتماعية المتقدمة للواحد ضرباً آخر تماماً من الإنجازات الخاصة؛ هو أو هي يجب أن يتعلما أن ينتجا ذاتياً واجتماعياً أشكال حياة مندمجة، وهذا لا يمكن أن يصيب النجاح على طريق القرارات العقلانية، الأهداف التي توجه ذاتها دائماً نحو اختيارات خاصة، وإنما فقط من خلال أن المشاركين يعترفون ببعضهم البعض بصورة متبادلة كذوات قادرة على الفعل باستقلالية ويصادقون على بعضهم البعض كأفراد يتسلمون تاريخ حياتهم الخاص بمسؤولية تامة.

هذه الأوصاف الذاتية الخاطئة تسبب تنافرات. بفضل تعددية لغاتها تستطيع الفلسفة أن تأتي بمثل هذه الحدوس الجريحة المتعلقة بعالم الحياة إلى الحديث ومقابل نماذج علمية تفتقد هذه الحدوس تأتي إلى الصلاحية. إن فلسفة تبقى واعية لارتباطها الخاص بعالم الحياة ولا تحاول القبض بعيداً واحتكارياً من خلال هذا الارتباط أو عبره، تستطيع أن تمنح عالم الحياة صوت النقد العلمي الخاص به لكي لا يندرج هذا الصوت تحت أوصاف العلوم الاجتماعية وإنما بإمكانه أن يجيب عنها.

مارتين هايدغر

الأعمال والحدس بالعالم

مقدمة لكتاب ف. فارياس

I

في البيبليوغرافيا الممتازة التي تعلق على أعمال هايدغر يكتب ف. فرنزن في فصل «هايدغر والاشتراكية الوطنية» هذه الكلمات: «في هذه الأثناء توجد أيضاً في ألمانيا الاتحادية سلسلة كاملة من الإسهامات ذات الصلة «بحالة هايدغر» [.....] إن حديثاً صحيحياً وصريحاً بالفعل بالكاد قد بدأ في «معسكر.. مدرسة هايدغر ذاتها». وهذا كان 1976[32]. لقد تغير الموقف فيما بعد. مع وجود شيء آخر أعطت الملاحظات المنشورة في عام 1983 (بالإضافة إلى خطبة العمادة المعاد نشرها)، التي يسوغ فيها هايدغر انطلاقاً من الرؤية المتشكلة في عام 1945 سلوكه السياسي لعامي 1933/ 34، دفعة قوية لحديث

---

[32]- و. فرنزن، مارتين هايدغر، مجموعة متسلر، شتوتغارت 1976، ص78.

جديد[33]. هنالك مسائل أخرى دفعت إلى النور بحقائق جديدة، قبل كل شيء أعمال هوغو أوت وهو مؤرخ من فرايبورغ وأعمال الفيلسوف أوتو[34] في بوغيلر، وهو كان لعقود من الزمن قريباً من هايدغر، إضافة إلى ذلك أعمال كارل لوفيت (المكتوبة في عام 1940) وفيها تقرير حول مقابلته مع هايدغر في روما في عام 1936[35]. إضافة إلى ذلك كله يتيح النشر المتواصل للأعمال الكاملة لهايدغر نظرة أفضل إلى المحاضرات والكتابات التي لم تنشر بصورة كاملة والتي تعود إلى ثلاثينيات وأربعينيات القرن العشرين[36]. من المؤكد أن المسألة تحتاج إلى جهود زميل من التشيلي لكي نتمكن بواسطة طريق الثقافية وبمساعدة الترجمة عن اللغة الأسبانية (مع العودة إلى المجموعة الكاملة باللغة الفرنسية) لجعل السيرة السياسية لهايدغر أقرب إلى التناول: إن التغريب من خلال نظرة آخر أجنبي إنما هو حقاً الجواب المناسب على الرؤية التشنجية التي تراقب الأمور من الداخل على طريقة رنزن. والمسافة القابلة للتفسير من خلال ذلك يمكن لها أن تسوغ محاولتي إعادة عملي الذي يجب أن يحدث ذاتياً عن نفسه إلى السياق الألماني الراهن.

إن تبصراً ما مسبقاً بالغ الأهمية من وجهة نظر قارئ ألماني معاصر. أما الكشف عن السلوك السياسي لمارتين هايدغر فلا يجوز أن يخدم

---

[33]- م. هايدغر. التأكيد الذايت للجامعة الألمانية. المعمادة 1933/ 34 فرنكفورت/ ماين 1983.

[34]- هـ. أوت «مارتين هايدغر والجامعة، فرايبورغ بعد 1945»، الكتاب السنوي التاريخي 1985، ص45 وما بعدها.

[35]- و. بوغلر، «قيادة القائد؟ هايدغر دونما نهاية، في المقابلة الفلسفية 1985، ص26 وما يتلوها.

[36]- كا. رل لوفيت، حياتي في ألمانيا قبل وبعد 1933، خبر 1987، ص57.

غرض تخفيض إجمالي، وهايدغر بوصفه شخصية تاريخية يخضع لحكم المؤرخ مثل أي إنسان آخر. أيضاً في هذا الكتاب يأتي ذكر أفعال وأساليب تصرف من شأنها أن تبين عن قرب تقييماً حيادياً لطبيعة الإنسان المعني بالدراسة. لكن بالنسبة إلى أبناء الأجيال القادمة الذين لا يستطيعون أن يعرفوا كيف يمكن أن يكون سلوكهم تحت شروط الديكتاتورية السياسية، نقوم نحن بما هو ضروري وأخلاقي نتحفظ في قضية التقييم الأخلاقي لما قد تم فعله وما قد تم تركه إبان الحكم النازي . كارل ياسبرز الصديق والمنتمي إلى الجيل ذاته كان يمثل موقفاً مختلفاً. في شهادة خبرة طلبتها منه «جمعية التنقية السياسية» لجامعة فرايبورغ في عام 1945، يعطي ياسبرز حكمه حول «طريقة تفكير» هايدغر: فهي تبدو له «تبعاً لجوهرها غير حرة. ديكتاتورية، عديمة التواصل»[37]. هذا الحكم ذاته لا يعطي انطباعاً عن ياسبرز أقل مما يعطي عن هايدغر. وهو في مثل هذه الأحكام يضع نصب عينيه مبدأ صارماً كما لو أنه يتفحص كتاباً عن فلسفة شللنغ بحيث أن قوام الحقيقة الأطروحة فلسفية يجب أن ينعكس فيها سواء أكان ذلك في عقلية الفيلسوف أم في طريقة حياته. هذا الموقف الصارم من الوحدة بين الأثر والشخص يبدو لي غير منصف وغير متفق مع استقلالية الفكرة، وقبل كل شيء مع تاريخ تأثيره[38]. وبذلك لا أنكر أنا كل

[37]ـ ن. ترتوليان. هايدغر أو: المصادقة على السياسة من خلال تاريخ الوجود. سيرة إلى الينابيع. ما ينطلق من نصوص الفيلسوف.

[38]ـ ينبغي ان يشمل التحفظ في التقييم الأخلاقي السياسي للسلوك في ذلك الزمن على التنازل عن تلك المقارنات التي لا توضع إلا من أجل حركة مصطنعة من التعادلات، وقد قدم المفكر المتزن أوتو بوغلير مثالاً فيه عبرة فهو لم ينظر فقط إلى التزام هايدغر مع هتلر مقارنة مع اختيار جورج لدكاش وإرنست بلوح لستالين، وإنما مارس في هذا السياق نقداً، ذلك ان تيودور ادورنو مع جهل كامل للوضع في المانيا في عام 1934 اعتقد بانه يستطيع أن يتجاوز←

ارتباط داخلي بين الأثر الفلسفي بين سياق نشوئه البيوغرافي ـ كما لا أنكر مقدار المسؤولية التي يحملها المؤلف الذي لا يستطيع أن يستجيب أثناء حياته للنتائج غير المقصودة لتعبيراته.

منذ مدة طويلة كان عمل هايدغر قد فك ارتباطه مع شخصه. وسوف يبقى شنيد لباخ محقاً في عرضه للفلسفة في ألمانيا مع تبيان أن «تفلسفنا الحالي يتعين بشكل أساسي من ثلاث نبضات انطلقت في ذلك الزمن من لودفيغ قتفنشتاين وعمله رسالة منطقية فلسفية (1921)، من جورج لوكاش وعمله التاريخ والوعي الطبقي 1923 ومن «الوجود والزمان» لهايدغر 22/1927 مع الوجود والزمان ضمن هايدغر مكانته وصلاحيته سريعاً كمفكر من طراز رفيع. وحتى الزملاء الذين يقفون على بعد منه مثل جورج . لوكاش اعترفوا حالا«بالنفس الطويل» و«المقدرة الحرفية» لفيلسوف قادر على أن يشير إلى التوجه. لقد حوّل هاديغر فعلياً وصهر حركات الفكر المناسة لهرمنطويقا دلتاي ولفينومنولوجيا هوسرل بطريقة استطاع معها أن يأتي بالموضوعات البرغماتية لماكس شيلر إلى تجاوز للفلسفة الذاتية مضفى عليه التاريخية[39]. هذا البرهان الجديد للفكر كان أكثر إدهاشاً مما بدا أنه يتيح لاحتلال التساؤلات الكلاسيكية للميتافيزيك الأرسطية مع الموضوعات المعدلة لديالكتيك الوجود الكيركيغاردي. وبدءاً من ذلك

←الشيطان في ألمانيا (بوغيلر [1985] ص28) عندما وجه أدورنو في عام 1963 (في جريدة الطلاب الفرنكفورتية Disk45) مع نقده في عام 1934 استجاب برسالة مفتوحة لا تتعاكس بشكل كبير مع صمت هايدغر، انظر الكلمة الختامية التحريرية ـ في: أدورنو الأعمال الكاملة، مجلد 19، 635 وما بعدها، أيضاً رسالة أدورنو وتعليق من هور كهايمر.

[39] ـ حول الموضوعات البرغماتية لدى هايدغر يمكن العودة إلى c.f.Gethmann vom Bewubtsein zum Handeln in: H. Schachwiak. Dragmeatik مجلد 11 هامبورغ 1984 ص202 وما بعدها.

الزمن فصاعداً تشكل هذه البداية المرحلة الأكثر عمقاً في الفلسفة الألمانية منذ هيغل.

في حين كان قد تحقق نزع الترنستدنتالية في الوجود والزمان عن الأنا المكونة للعالم دونما مثال سابق، بنى نقد العقل المعتمد لاحقاً والمرتبط بنيتشه النقيض المثالي المنتظر أصلاً لنقد مادي، متعلق بهيغل، ملتزم إبداعياً بماركس وفيبر لعقل متشيء وأداتي. هايدغر يدفع ثمن الغني بالتحليلات الجزئية التي كشفتها مع أشياء أخرى المقدمات الأونطولوجية لفكر العصر الجديد. بتضييق النظرة إلى بُعد تاريخ الميتافيزيك المكوَّن بالكامل دونما أي تردد. إن هذا التجريد من ارتباطات الحياة المجتمعية كانت لديه نتائج بالنسبة إلى تدخل هايدغر غير المصفى علمياً اجتماعياً في تفسيرات الزمن المتداولة. كلما غاب التاريخ الفعلي خلف «التاريخية»، كلما استطاع هايدغر أن يتدخل بسهولة أكثر في الاستخدام المطالب به بسذاجة، من قبل تشخيصات الحاضر المعروفة.

مع حركة فكره المنزوعة الترنستدنتالية ومع نقده للميتافيزيك مارس هايدغر، الذي انتقدت أعماله بالتأكيد، والذي بقي موقعه إبان الثلاثينيات والأربعينيات غير موضع نزاع، في الجامعات الألمانية تأثيراً لم يتعرض للانقطاع.. هذا التأثير المكون للاتجاهات امتد زمنه حتى نهاية الستينيات من القرن العشرين. وقد تم توثيق أهميته عن طريق مجلد تجميع تحت عنوان. «آفاق حول تفسير أعماله». نشره أوتو بوغيلر بمناسبة بلوغ هايدغر الثمانين من العمر[40]. أثناء مرحلة

[40]- و. بوغيلر (إصدار) هايدغر، كولن 1919.

الكمون التي استمرت طويلاً لألمانيا الاتحادية حتى بداية الستينيات حافظت مدرسة هايدغر على موقعها المهيمن،ومن ثم دخلت إلى الساحة من جديد فلسفة اللغة التحليلية (مع فتغنشتاين، كارناب وبوبر) والماركسية الغربية (مع هوركهايمر، أدورنو وبلوخ) إلى الجامعات الألمانية، وهذا يعني فقط الإضفاء المتأخر للحالة الاعتيادية على العلاقات.

إن ما هو أكثر أهمية من التأثير الأكاديمي على أجيال متعددة من الطلاب إنما هو الإشعاع الملهم لإنجازات هايدغر على العقول التي تحتفظ باستقلاليتها التي تستخرج منها موضوعات مفردة بعينها وتصنع منها ما هو بالغ الخصب نسقياً في ارتباط خاص. لقد كان لهايدغر الشاب بداية تأثير كبير من هذا النوع على الفلسفة الوجودية وعلى الإنتروبولجيا الفينومنولوجية لسارتر ومبرلو ـ بونتي، وفي ألمانيا كان هناك تأثير مشابه على هرمنوطيقا هانز جبورح غادامر. دون أن أنسى أنه وجدت تكوينات متواصلة شديدة الخصب في جيلي، كمثال على ذلك كارل أوتو آبل، ميخائيل توينسن وأرنست توغنهات[41]. وقد استقبل نقد العقل من قبل هايدغر بصورة أشد قوة في فرنسا وفي الولايات المتحدة الامريكية، بصورة خاصة نجد ذلك واضحاً لدى جاك دريدا، ريشارد رورتي وهوبرت دريفوس.

---

[41]ـ لقد ترك الإنشغال المتعمق بهايدغر المبكر آثاراً واضحة على أعمالي وصولاً إلى «المعرفة والمصلحة» (1968): يمكن العودة إلى تبيان المراجع لدى فرنزن (1976) ص127. وقد أثارت اهتمامي على وجه خاص ماركسية هايدغر التي طرحها الشاب ماركوزه، يمكن العودة إلى
A. Schmidt «Existenz – Ontologie un historischer Materiatismus bei Herbert Marcuse, in J. H abermas. Antwarten auf Herbert Mowemse, Franhf urt/ M. 1968ص17 وما بعدها.

إن من شأن السلوك السياسي الإشكالي لمؤلف ما أن يلقي بالتأكيد ظلاله على أعماله. غير أن إنجاز هايدغر، وقبل كل شيء الوجود والزمان يظل له قيمة بالغة الأهمية في الفكر الفلسفي لعصرنا، ذلك أن التوقع لا يقوم على اساس أن يرمى جوهر هذا العمل من خلال التقييمات السياسية الناتجة من جراء التزام هايدغر بالفاشية أو يجري التقليل من أهميته بعد زوال الأحداث التاريخية المؤقتة.

بصرف النظر عن التنصل تاريحياً لمؤسسة العلم فأية مصلحة يتطلبها الإنشغال في هذه الأيام بالماضي السياسي لهايدغر، وبخاصة هنافي ألمانيا الاتحادية؟ أنا أرى أن هذه الأشياء تستحق اهتمامنا انطلاقاً من وجهتي نظر اثنتين الوجهة الأولى هي أن موقف هايدغر بعد عام 1945 إزاء ماضيه الخاص أنما هو نموذجي بالنسبة إلى الموقف الفكري الذي صاغ تاريخ ألمانيا الاتحادية بصورة متواصلة وصولاً إلى ستينيات القرن العشرين. وقد وصلت قدرته المكونة للعقلية السائدة، مثلما يبين ما يسمى صراع المؤرخين حتى يومنا هذا[42]. لكي نتمكن من قراءة ما هو متعلق بالأعراض في تحول الحس الرافض وفي الممارسة المثابرة للإنكار[43]، يجب على المرء أن يجمع معلومات عما ظل يلح على هايدغر حتى موته وعما ظل يجمله ويزيفه. أما وجهة النظر الثانية فتقضي أن كل متوارث في ألمانيا بشكل أعمى ضد الحقبة النازية يحتاج إلى تملك نقدي وحتى اتهامي. وهذا يصح بالتأكيد بالنسبة إلى فلسفة امتصت حتى في وسائل

---

[42]- هـ. و. ويلر، تنقية الماضي الألماني 1987. وحتى لدى هلغروبر تلعب المقارنة بين الجرائم الألمانية وطرد الألمان من المناطق الشرقية دوراً، وهذا ما يواجه به هايدغر اتهامات ما ركوزه.

[43]- كارل باسبرز ورئيس الأساقفة يطلبان من صديقهما هايدغر في عام 1945 ولادة جديدة أصلية، واندفاعية روحية عظيمة ص65 (1988) ottin: Cethmann – Siefert .Poggler

تعبيرها النظرية حساسيات زمنها. بقدر ما يمكن أن يوضع قوام حقيقة نظرية ما في موضع التشنيع من خلال أن المرء يقرنها مع ما هو خارجي بالنسبة إليها، بقدر ما يمكن ويجوز لهيئة الروح الموضوعية المهيمنة على التقاليد والمعقدة أن توضع ضمن حماية الطبيعة وتخصص حقاً ضد السؤال، فيما إذا كانت قد التحمت فيها موضوعات فعلية ومتعلقة بالحدس العالم[44]. ما كان صحيحاً دائماً لدينا بالنظر إلى الستالينية يجب أن يكون قليل الأهمية بالنسبة إلى الفاشية.

مانغريد فرنك أعرب حديثاً بالإشارة إلى الرؤى المختلفة والمنتشرة في فرنسا حول نقد العقل لهايدغر عن الرأي القائل بأن مسألة إنجاز متلازمة متعلقة بالحدس بالعالم لمانية الأصل وبالتالي محافظة حديثة لم تنته حتى الآن، إطلاقاً: «المنظرون الفرنسيون الجدد يستقبلون من قبل كثير من طلابنا مثل رسالة خلاص [......] يبدو لي، هنا يمتص الشباب الألمان بكل رغبة ضمن الالتزام الانفتاح على ما هو عالمي ـ فرنسي، تراثهم اللاعقلاني الخاص بهم الذي انقطع بعد الرابش الثالث[45]. مع بضع ملاحظات مكملة لاستقصاء فارباس أريد أن أتبنى السؤال الذي طرحته ذات يوم في مكان آخر: فيما إذا كان قد قام ارتباط داخلي ما بين فلسفة هايدغر وبين إدراك هايدغر للموقف المتعلق بتاريخ العصر الذي عاش فيه.

---

[44]ـ أيضاً. رورتي لا يتجاهل العلاقة بين الشخص وإنجازه وهو يرى الانصهار بين الفلسفة والحدس بالعالم

a. orty «Taking philosophie seriously« in: the new Republik 11 1988

ص31 وما بعدها.

M. Frank. «Philosophie heute und yetzt» Frankfurter rundschau. -[45]

إن استقبال هايدغر لليمين الجديد في فرنسا يمكن أن يكون إنذاراً بالنسبة إلى منظر اليمين بيركريس يصلح هايدغر كشخصية مرجعية يقتبسها كثيراً.

II

كان أوتو بوغيلر قد عرض في عام 1963، «طريق الفكر لدى مارتين هايدغر»، في طبعة مصرح بها من قبل هايدغر ذاته، وهي تعكس بطبيعة الحال التفهم الذاتي للمؤلف. وكان هو الأكثر إخلاصاً وإن كان الشك قد ساوره بعد عشرين سنة: «ألم يكن ذلك توجهاً معيناً لفكره دخل من خلاله هايدغر ليس من قبيل المصادفة إلى القرب من الاشتراكية الوطنية، دون أن يفك ارتباطه فعلياً من هذا القرب؟»[46]. يوغيلر يحتل منذ ذلك الوقت رؤية يجمع انطلاقاً منها تاريخ الإنجاز مع أزمات تاريخ الحياة، مثلما تبدت له حتى ذلك التاريخ، فيجعلها أقرب ما تكون إلى بعضها البعض.

هو يميز أولاً الأزمة الدينية التي عصفت بهايدغر في حوالي العام 1917 وكانت أزمة شخصية متفرعة عن جو الأزمة العامة التي حلت في عام 1929 والتي اندمج فيها هايدغر من السياسي عندما ترك هايدغر في عام 1919 بناء على رغبته الخاصة من الدراسة الفلسفية للاهوت الكاثوليكي، يعلل هذه الخطوة «بأن الرؤى المتعلقة بنظرية المعرفة جعلت نسق الكاثوليكية بالنسبة إليه إشكالياً غير مقبول، لكن ليست المسيحية ولا المتيافيزيك (وإن كانت هذه تبدو في معنى جديد)[47][...]».

عندما يضيف المرء إلى ذلك انشغاله بالتالي بزعيم حركة الإصلاح الديني لوثر ومن ثم بأعمال كيركيغارد دون أن ننسى مقابلته لاحقاً مع بولتمان في ماربورغ، يصبح واضحاً تماماً؛ انطلاقاً من أية موضوعات

46- بوغيلر 1963، ص335.

47- اقتباس حسب بوغيلر (1983) ص327.

ومن أية رؤية طرحت نفسها مشكلة توسط الفكر التاريخي في الميتافيزيك، ذلك أن موقفاً الحادياً منهجياً لا يغلق الباب إطلاقاً في وجه أفق تجربة مسيحية أصيلة. هايدغر يتبع «فينومنولوجيا الحياة» التي تستند إلى التجارب الحدية للوجود الشخصي. إن التجربة من التاريخ تنطلق من يقينية الذات للفرد العيني في كل موقع على حدة. هي a توصي) بإعادة التفسير الهرمنوطيقي للمنهج الفينومنولوجي لهوسرل، b تلزم) بتفسير سؤال الوجود الميتافيزيكيّ انطلاقاً من أفق تجربة الزمن، c وتقس) على إعادة تشكيل غني بالنتائج، بالإنجازات التوليدية للأنا الترنسندنتالية في مشروع الحياة المتموضع تاريخياً لدزاين موجود فعلياً في العالم، والارتباط بين b، c يفسر في النهاية لماذا بقي اهتمام هايدغر موجهاً بالإجمال نحو معالجة الوجود الإنساني وتطلب تحديداً واضحاً للأونطولوجيا الوجودية عن المشروعات المعاصرة للفلسفة الوجودية (ياسبرز). التحليلية المتحققة في «الوجود والزمان» للدزاين بقيت نظرية متجذرة دائماً وإجمالاً وجودياً لما هو وجود ـ في ـ العالم. وهذا يفسر التعاكس الملاحظ دائماً بين فطلب فكر تاريخي راديكالياً وبين التجريد الذي يزداد رسوخاً للتاريخية (كما للشرط بالنسبة إلى تجربة تاريخية) من السيرورات التاريخية ذاتها.

الآن يقوم الإنجاز غير المسبوق لـ الوجود والزمان على أن هايدغر يتقدم بخطوة حاسمة يمكن البرهان عليها باتجاه تجاوز المنطلق المتعلق بفلسفة الوعي[48]. هذا الإنجاز لا يمكن أن تلقى الأضواء عليه من

---

[48]ـ من أجل المساحلة حول الوجود والزمان. يمكن العودة: إلى إسهامات هـ. غادامر، سي، ف غيتمان، ت. غيربل، حولية دلتاي 4/1986/ 87. ←

خلال الخلفية الدوافعية لأزمة حياة شخصية، غير أن سياق نشوئه هذا لا يقلل من شأنه. بطبيعة الحال تنعكس في هذا الأثر المركزي روح العصر تلك، التي كان المؤلف متعلقاً فيها. إن نقداً قادماً من بورجوازية التربية لمدنية الجماهير يعبر عن نفسه بصورة خاصة في التلوين المشخص للعصر لتحليل (الهو Man)؛ ولقد كانت الشكوى النخبوية حول «ديكتاتورية الرأي العام هي التراث المشترك للتأنق الفكري الألماني في عشرينيات القرن، علماً بأنه وجد ما يشبه ذلك لدى باسبرزو، وكورتيوس وآخرين. والإيديولوجيا التي كانت مقررة على «المنهاج المخبأ» للثانويات الألمانية طبعت أجيالاً بكاملها بطابعها، سواءً أكانت تنتمي إلى اليمين أم إلى اليسار. إلى هذه الأيديولوجيا تنتمي البديهية النخبوية للأكاديميين صنمية الروح، عبادة اللغة الأم، احتقار كل ما هو اجتماعي افتقاد توجه سوسيولوجي مكوّن منذ مدة في فرنسا وفي الولايات المتحدة الأميركية، وأخيراً القطبية الواضحة بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية.هذه الموضوعات كلها يجدها المرء بصورة غير مدروسة لدى هايدغر. شيء ما أكثر نوعية هي الدلالات اللافتة للانتباه والتي استخدم فيها مفاهيم مثل «القدر» و«المصير». لقد ربط دنف العدمية البطولية مع قرابات الروح الثورية المحافظة، مع شنبغلر والأخوين بونغر، مع كارل شميدت ودائرة صحيفة الفعل Tat – Kreis غير أن بوغيلر يؤرخ دخول هذه الموضوعات المتعلقة بالحدس بالعالم في التفهم الذاتي لهايدغر بوصفها تفهم فيلسوف وبخاصة في أفكاره الفلسفية الجوهرية

Beitrage von H- G - Gadamer169وما بعدها صHabermas (1985)

لأول مرة وبحق في العام 1929 أي في زمن الأزمة الاقتصادية العالمية بالإجمال وفي زمن انهيار جمهورية فايمار.

عندما يريد المرء أن يفهم إيديولوجيا التأنق[49] الألماني بالمعنى الذي قصده ف. ك. رنفر، عليه أن يرى الارتباطات بين الوعي التأنقي للبروفسور الألماني هايدغر وبين العقبات التي لم تنفذ عبرها محاججة الوجود والزمان. أيضاً أن استقصاء منطلقاً من سوسيولوجيا المعرفة من النادر أن يستطيع إنشاء تبيان أكثر مما بينه حقاً النقد الفلسفي. هايدغر أغلق الباب مع التدخل القوي أصلاً في المعالجة والأساس وغير المتغيرة للدزاين، وبذلك يتقدم من التاريخانية إلى التاريخ الواقعي[50]. وبذلك فإن هايدغر يفتقد مع الوضع المحول فقط «للوجود مع» بعد إضفاء الحالة المجتمعية والبينذاتية[51]. مع تأويل الحقيقة بوصفها اللاتحجب بتجاهل هايدغر حول ذلك لحظة اللامشروطية لمطلب صلاحية، يتعالى بوصفه مطلباً على كل المقاييس المحلية.[52] في النهاية تمنعه الأنوية Solipsisms من المنهجية من أن يأخذ على محمل الجد متطلبات الصلاحية ومعنى الالتزامات الأخلاقية[53]. انطلاقاً من هذا

---

[49]- ك. ريشتر

The Decline of the Geraman Mandarin The Geman Academic Community 1890 - 1933

[50] - فرنزن ص47 وما بعدها، فضلاً عن ذلك هذا ما أشار غليه أدورنو في ضد التثوير في عام **1930**

Th. W. Adorn Aktualitat der Philosophie

[51]- م. تونيسن

Der Andere Berlin 1977.ص182 وما بعدها.

[52]- ي. توغنهات

Die Idee ion wahrheit.

[53]- ي. ف. غيتمان

النقد يتبدى الجواب عن السؤال لماذا «لم يجر بصراحة أي إعداد لقوة نقدية ضد الفاشية في ظل فلسفة الوجود والزمان، لا من قبل هايدغر ولا من قبل سلسلة ممن كانوا يحيطون به سواء أكانوا طلاباً أم زملاء له»[54]. وبعد ذلك يصل و. فرنزن إلى الحكم «بأن كثيراً مما قاله هايدغر وكتبه في عامي 1933/ 34 إنما أخذ مما هو موجود في «الوجود والزمان» ولم يكن من الضروري أن ينتج قسرياً، لكن من الممكن أن ينشأ بصورة خالية من القسر»[55].

الثغرة التي يتركها هذا التفسير السلبي مفتوحة، أريد أن أغلقها بالأطروحة التي ترى بأنه منذ العام 1929 تدخل بقوة فكرة إضفاء الحدس بالعالم على النظرية. منذ ذلك الوقت تتسرب موضوعات غير واضحة تعنى بتشخيصات العصر وتتجلى في مماحكات الشباب، وهذه صارت محوراً أساسياً من محاور الفلسفة ذاتها. هايدغر ينفتح الآن وبكليته على الفكر المناهض للديموقراطية الذي وجد في جمهورية فايمار في صفوف اليمين مؤيدين من الطراز الرفيع، أكثر من ذلك لقد اجتذب هذا الفكر عقولاً ذات أصالة[56]. تلك الحالات من العجز التي أعلنت عن نفهسا بقوة في الوجود والزمان لم يتمكن هايدغر من أن يدركها كحالات من العجز لأنه تقاسم التأثيرات المعادية للغرب والمنتشرة على نطاق واسع مع محيطه ونظر إلى الفكر المتيافيزيكي في مقابل الكليانية السطحية لعصر الأنوار بوصفه يمثل

Heidiggers Konzeption des Handelns in Seinundzeit.

[54]- المصدر السابق.

Solipsimus مذهب فلسفي يرى أن الأنا الذاتية هي وحدها تمثل الحقيقة. أما الأنوات الأخرى فليست إلا تصوراتها. المترجم.

[55]- فرنزن 1475، ص 80.

[56]- ل. زونتهايمر، الفكر المعادي للديموقراطية في جمهورية فايمار 1962.

الأصالة الحقيقية. التاريخ العيني بقي بالنسبة إليه مجرد حدث أونطي، أما ارتباط الحياة الاجتماعي فقد رأى فيه بعداً لما هو غير أصيل. كما رأى في حقيقة الأقوال ظاهرة مضللة ولم يجد في الأخلاقية سوى تعبير آخر عن القيم المشيأة. انطلاقاً من مثل هذه الانحيازات يمكن تفسير البقع العمياء الموجودة في تحقيق المنطلق التجديدي في الوجود والزمان. لكن بداية وبعد الوجود والزمان ينبغي على التيار العميق المناهض للمدنية في التقاليد الألمانية (أدورنو) أن يحفر تحت هذا المنطلق ذاته لتجويفه[57].

III

يؤكد بوغيلر ومعه كل الحق على المحطة البيوغرافية لعم 1929، إذ هنالك ثلاثة أشياء تلتقي معاً. بداية دخل إلى مجال الرؤية كل من هولدرلين ونيتشه، اللذين يفترض أنهم هيمنا على تلك العقود الجديدة. وبذلك انفتحت الطرق إلى تلك الانعطافات الوثنية التي دفعت إلى الخلفية الموضوعات المسيحية لصالح عودة مؤسطرة إلى ما هو قديم Archaische، لكن في آخر أيام حياته يضع هايدغر الأمل في «إله»يمكن أن ينقذنا، من جهة ثانية يطرح بوغيلر على نفسه السؤال.

«فيما إذا لم تكن هنالك طريق تمتد من نيتشه إلى هتلر. ألم يحاول هايدغر منذ عام 1929 مع نيتشه من خلال إبداع المبدعين الكبار

---

[57]- المدافعون الفرنسيون عن هايدغر يضعون الأشياء على الرأس، عندما يريدون أن يفسروا اختيار هايدغر للاشتراكية الوطنية بقولهم بأن فكر الموجود والزمان يتجذر بقوة في الفكر الميتافيزيكي وهو مرتبط بقوة أيضاً في قدر العدمية. لاكو - لابارت، فكر السياسة فراى - رينو، هايدغر والحداثة.

للوصول بالعودة إلى تجربة عالم تراجيدية وإلى عظمة تاريخية. وبذلك تتم لدى الألمان استعادة أفق تابع في تحوله إلى الأساطير»[58].

الشيء الثاني يتعلق بتحول التفهم الذاتي للفيلسوف. أثناء المواجهة في داقوس مع إرنست كاسيرر يظهر هايدغر رفضاً قاطعاً للعالم غوته وللمثالية الألمانية. هذا حصل في آذار من عام 1929. بعد أشهر قليلة لاحقاً، أي بعد محاضرة الدخول إلى جامعة فرايبورغ في شهر تموز يتبين بكل جلاء الصدع بينه وبين أستاذه هوسرل. في الوقت ذاته يعود هايدغر إلى الموضوع الذي كان قد عالجه لآخر مرة منذ عشر سنوات؛ وقد راح يقرأ حول «ما هية الجامعة والدراسة الأكاديمية» ويبدو أنه قد حقق في ذلك الزمن القطيعة مع الفلسفة الأكاديمية، لكي يتابع بمعنى آخر التفلسف بصورة لا علاقة لها بالاحتراف - في المواجهة المباشرة مع مشكلات العصر بوصفها محسوسة بصورة ملحة. الجامعة عرضت نفسها عليه مثلما بان ذلك بوضوح في خطبة العمادة لعام 1933 بوصفها المكان المؤسسي المفضل التجديد الروح المخول بالإنجاز بصورة غير تقليدية.

أما الشيء الثالث فقد انفتح لهايدغر أيضاً على المنبر بالنسبة إلى تشخيصات الحاضر ذات الأصل القادم من مماحكات الشباب[59]. في محاضرة الفصل الشتوي 1929/ 30 حول «المفاهيم الأساس للمتيافيزيك» يعود هايدغر إلى مؤلفين مثل شبنغلبر، كلاغس وليوبولد

---

[58]- بوغيلر (1985) ص47.

[59]- واحد من أكثر التحليلات دقة وعمقاً نجده في البداية المبكرة لهربرت ماركوزه تحت عنوان رد الصراع ضد الليبرالية في مفهوم الدولة الشمولية».
In: Zeitschrift fur sozial forschung 3 (1934) ص161 وما بعدها.

تسيغلر ويستدعي بطولية الوجود المغامر في مقابل العادية المحتقرة للبؤس البورجوازي. «السر مفتقد في وجودنا المتعين، وبذلك يظل الرعب الداخلي بعيداً الذي يحمله كل سر بين جنباته والذي يمنح للوجود المتعين عظمته بعيداً»[60]. في السنوات اللاحقة يعنى هايدغر كثيراً بكتابات إرنست يونغر: الحرب والمحارب 1930 والعامل 1932. إن سيرورة إضفاء حدس العالم على الفلسفة من قبل الوجود والزمان لا يمكن تفسيره فقط انطلاقاً من وعي أزمة جعله هايدغر قابلاً للاستقبال بالنسبة إلى نقد نيتشه للميتافيزيك ويوحي لفلسفة محررة من القيود الأكاديمية ولموطنها، الجامعة بدور المنقذ في لحظة الضرورة القصوى ويفتح الباب والبوابة لفقد المدنية الذي تم انتقاؤه. الموضوعات المتدفقة والمتعلقة بالحدس بالعالم تلتقي فوق ذلك مع موقع مشكلة نتج من الأثر الذي بقي غير مكتمل للوجود والزمان.

كانت الأونطولوجيا الوجودانية قد اتبعت إلى حد بعيد البداية الترنسندنتالية. ذلك أن البنى المكشوفة من قبلها يجب أن تكون منسوبة إجمالاً إلى الدزاين، أي أنها هي ذاتها تكون قد احتفظت بسمة ما فوق تاريخية. أما مطلب التزمين الراديكالي لمفاهيم الأسس الميتافيزيكية فإن هايدغر لم يتمكن من الإيفاء به[61]. هناك عملان يعودان إلى العامين 1930/ 31 (ظهرا مؤخراً في طبعة مراجعة بشكل دقيق) يحاولان الوفاء بهذا التعهد.

---

[60]- M. Heidigger, Gesamtausgabe Bd 29/30 244 ص.

[61]- في الوجود والزمان يحقق هايدغر نزع الترنسندنتالية عن الأنا. الترنسندنتالية ضمن فلسفة ترنسندنتالية لعمارة معنية يمكن العودة إلى:

Y. Habernasc Nachmetaphysische Denkenc Frankfert/ M. 1988 ص49 وما بعدها.

في المحاضرتين الاثنتين «عن ماهية الحقيقة» و«أطروحة افلاطون عن الحقيقة» تتحول الوجوديات انطلاقاً من موقف أساس للدزاين إلى نتيجة سيرورة قادمة من بعيد. وهي تنطلق من تاريخ هابط مثالياً من السماء، ينبغي له أن يكون قد تحقق في وسيط التحول لمفاهيم الأساس المتيافيزيكية خلف أو فوق التاريخ الواقعي. إن ديالكتيك الكشف والخفاء لم يعد يفكر فيه الآن بوصفه التداخل فيما بين الأمكانيات الوجود غير المتغيرة، والتي من شأنها أن تبقي أفق الأصالة للفرد مفتوحاً بصورة دائمة، وإنما بوصفه تاريخ انهيار يبدأ مع الفكر الميتافيزيكي لأفلاطون ويحدث عصورياً لدى «الإنسانيات». من خلال ذلك يظفر هايدغر ببعد يضفي انطلاقاً منه تحليل الدزاين اليقين على شروط نشوئه الخاصة. ولذلك تصبح النظرية بطريقة مشابهة انعكاسية مثلما في الماركسية الهيغيلية للوكاش، بطبيعة الحال مع الفرق الجوهري، ذلك أن نظرية المجتمع تفهم ذاتها انطلاقاً من سياق تاريخي عيني متاح للبحث المتعلق بالعلوم الاجتماعية، بينما يعلو الفكر الأونطولوجي الموجود أني على مجال الأصل الجليل، السابق، المحروم من كل إدراك تجريبي (وفي النهاية البرهاني) في هذا المجال تسيطر الفلسفة وحدها؛ وهي تستطيع لهذا السبب دونما تكلف مع تشخصيات العصر غير المتحنة علمياً أن تعالج ارتباطاً غير نقي. بالنسبة إلى هايدغر تتوجه بالتالي إعادة التكوين العائدة إلى الحاضر لكل تاريخ انبثاق للمتيافيزيك واقع مسبقاً من قبل وعي الأزمة للحظة التاريخية المستدعاة دائماً، وهذا يعني من قبل تفسير ثوري محافظ للوضع الألماني في بداية الثلاثينيات من القرن العشرين.

الخبراء يستخلصون الآن التأويل الذاتي لهايدغر المتطلع إلى الخلف في أنه حقق بنصيه الاثنين لعامي 31/1930 العودة من الأونطولوجيا الوجودانية إلى «الفكر التاريخي الوجودي». وهذا ليس صحيحاً؛ بالكامل: هنا ثم تمهيد الطريق وفتحه كي يقود في النهاية عبر مراحل كثيرة إلى رسالة حول الإنسانوية التي تعود إلى العام 1946. إن دنف التبعية ودنف ترك الوجود، التفهم ذو الصرير للإنسان بوصفه راعي الوجود، الأطروحة عن اللغة بوصفها «مسكن الوجود والإنسان يوجد وهو ساكن فيها في الوقت الذي ينتمي فيه إلى حقيقة الوجود في الوقت الذي يرعى فيه هذه الحقيقة»[62]. هذا كله إنما هو أولاً بأول النتيجة اللاحقة لتسليم الفكر الفلسفي إلى «مصير عالم» يملي بين عامي 1930 و1945 على الفيلسوف الجاهز للتلاؤم انعطافاته القادمة.

في بداية الثلاثينيات لم تفتقد فقط الكلمة، وإنما أيضاً مفهوم «تاريخ الوجود» ما تغير في ذلك الزمن في التصور الفلسفي ليس مطلقاً المساس الفعال بالعزيمة والمشروع، ما تغير فقط هو التوجه نحومعيار حقيقية تاريخ الحياة الخاص المأخوذ بصورة مسؤولة. ما دمر هو تلك اللحظة النقدية من الوجود والزمان التي كانت محتفظاً بها دائماً في الإرث المفردن لفلسفة الوجود. أما مفهوم الحقيقة فيعاد تشكيله في ذلك الزمن، ذلك أن التحدي التاريخي يمضي إلى القيادة من خلال قدر جماعي. المسألة الآن هي «إنسانية مصير» ولم يعد الواحد المفرد هو الذي يوجد. ولسنا نحن كأفراد وإنما مع «غون»* كبيرة نرى أنفسنا معرضين «لضرورة الإلزام» ولِ «هيمنة السر» عند ذلك لا ينتزع إطلاقاً

---

[62]- M. Heidigger, Wegmarken, Franhfurt/ M 1975, ص330

*- نون كبيرة تعني نحن، بدلاً من w كبيرة وهي الحرف الأول من Wir نحن في الألمانية.

القرار من بين أيدينا: «الضلال يسيطر بالكلية على الإنسان. بوصفه تحيراً يفعل الضلال فعله مباشرة في الإمكانية التي يستطيع الإنسان أن يستخرجها من الوجود، وهو لن يسمح بأن يتحير، من حيث أنه يختبر الضلال ذاته ولا يغفل بعد ذلك عن سر الوجود»[63].

وللفكر الميتافيزيكي بعد عام 1929 تتحقق «العودة eine Kehre»* بالدرجة الأولى فقط بمعنى أن هايدغر a) يُرجع تحليل الدزاين انعكاسياً إلى حركة للفكر الميتافيزيكي مفسرة على ضوء تاريخ الانهيار. ذلك أنه b) يضمن عبر هذه الإعادة للتكوين المتصلة بالحاضر الموضوعات العلمية لتشخييص أزمة غير منقاة علمياً. وأنه c) يفك ديالكتيك الحقيقة واللاحقيقة من القلق الفردي حول الدزاين الخاص، وبوصفه حدثاً يؤول وينذر نفسه للمواجهة المقررة مع قدر تاريخي مشترك على الدوام[64]. وبذلك تكون قد وضعت التحويلات من أجل تفسير ثوري وطني للتأكيد الذاتي وللتعيين الذاتي المرسومين مسبقاً وجودياً في الوجود والزمان. وهكذا يمكن لهايدغر، الذي كان قد اتخذ قراره لانخراط في منظمة NSDAP أن يحضر نفسه «لتسلم السلطة» في المفاهيم الأساس المحافظ عليها في تحليل الدزاين. ثم هنالك شيء آخر يضاف إلى الموضوع: الاستحقاق القومي للقدر الألماني وملء المقولة المعاد تفسيرها جميعاً «للدزاين» مع دزاين الشعب الألماني ودخول الشخوص الموسطين من «القادة ورعاة القدر الألماني» الذين سوف

---

[63] - M. Heidiggerc vom Wesen der Wahrheit, Frankfurt/ M. 1949.

*- NSDAP حزب العمال الألماني الاشتراكي الوطني.

[64]- بعض مؤولي هايدغر يميلون إلى القول بأن الفصول الأخيرة من الوجود والزمان ولاسيما الحديث عن «القدر» و«المصير» يجب فهمها بالمعنى الجماعي. هذا النوع من القراءة يعيد فقط التحسين الذاتي الاستيعادي لهايدغر.

يقلبون الضرورة ويمنحون ما هو جديد، عندما يقدر الأنصار قيمة التربية والانضباط.

القادة هم الآن الصانعون الكبار الذين يضعون الحقيقة موضع التنفيذ[65]. غير أن علاقة القادة بالتابعين تعين (تضفي العينية) سابقاً ولاحقاً القرار الشكلاني، «فيما إذا كان الشعب بكامله يريد وجوده المتعين الخاص، أو فيما إذا كان لا يريد ذلك». في النشاط السياسي لهايدغر من أجل الزعيم Fuhrer «والتغير الكامل لوجودنا الألماني المتعين» يمكن أن تتعرفه في تلويناته الداعرة بدلالة الوجود والزمان. مثال على ذلك الخطبة التي ألقاها هايدغر في «مظاهرة الانتخاب للعلم الألماني» في لا يبزيغ في 11 تشرين الثاني 1933: «انطلاقاً من الأعضاء ذوي الاتجاه الثابت في مقابل مطلب للمسؤولية الذاتية تنمو بادئ ذي بدء إمكانية أن نأخذ الأمر جدياً مقابل بعضنا البعض لكي نؤيد بذلك الروح الجماعية. [......] أي نوع من الأحداث نعيشه الآن؟ الشعب يظفر بحقيقة إرادة وجوده المتعين، لأن الحقيقة هي قابلية انكشاف ما يجعل شعباً في فعله ومعرفته أميناً، مشرقاً وقوياً. انطلاقاً من هذه الحقيقة تنبثق الإرادة الأصيلة في المعرفة [......]»[66].

قبل هذه الخلفية ينتج تسلم العمادة وخطبة العمادة ليس فقط بصورة غير قسرية وإنما بصورة حتمية انطلاقاً من توديع هايدغر للفلسفة الأكاديمية «التي توضع في خدمة الفكر الذي لا أرض له ولا

---

[65]- هذه الشخصية الفكرية موجودة في مركز المحاضرة «مدخل إلى الميتافيزيك» التي تعود إلى العام 1935، يمكن العودة إلى

a. Schwan. Politische Philosophie im Denhen Heidiggers.

[66] - Schneberger Nachlese zu Heidigger, Bern 1962 ص49 وما بعدها

الترابطات بين خطبة العمادة والوجود والزمان يبحثها هاريس. هايدغر كمفكر سياسي.

سلطة له». انطلاقاً من تفهمه التقليد النخبوي للجامعة الألمانية الموجود في تراث التأنق، ومن تصنيم الروح المطلق العنان والتقدير العالي المسياني للذات الذي سمح فقط برؤية دور التفلسف الخاص فقط في ارتباطات مصير عالم ذي صبغة أخروية. إنها نكتة منبثقة نوعياً من هوس أساتذة الجامعة الألمان. وهي التي منحت لهايدغر الفكرة التي ترغب في قيادة القائد. حول هذه الأحداث لم يعد يقوم اليوم أي خلاف.

IV

المحاضرات والكتابات التي تعطي فكرة دقيقة عن التطور الفلسفي لهايدغر إبان المرحلة النازية لم تنشر بعد بشكل كامل. إن القراءة المتأنية حقاً للمجلدين الاثنين حول نتيشه يمكن أن تعلمنا بأن هايدغر لم يفك ارتباطه إطلاقاً من خياره السياسي الأولي حول نهاية الحرب. وأعمال كل من فرنزن 1975/ 76. وبوغيلر 88/85/1983 تؤيد الانطباع «بأن هايدغر ذاته خلال الثلاثينيات واتخذ قراره حول حقيقة الوجود، في الكيفية التي بحث فيها عنها، في سياق سياسي[67]. إن توجه فكره الذي من خلاله «دخل إلى القرب من الاشتراكية الوطنية». منعه من ثم «من أن يخرج فعلياً من ربقة هذا الغرب»[68]، وحركة الفكرة الفلسفية بين عامي 1935 إلى 1945 عرضت نفسها كسيرورة لمعالجة خداع غير متبصرة أصلاً من شأنها أن تواصل تلك «العودة Kehre» التي تفتتحها النصوص في عامي 1930/ 34. وهنا يمكن

---

[67] - Poggeler 1983 ص343.

[68]- بوغيلر يبين هذا الشيء بوصفه سؤالاً مقصوداً بصورة نظرية المصدر السابق ص335.

لنا أن نميز ثلاثة وجوه للمسألة a) الانطلاق التاريخي الميتافيزيكي لنقد العقل، b) التقدير القومي غير المتغير في الجوهر للألمان بوصفهم «قلب الشعوب»، c) الموقع في الاشتراكية الوطنية. فقط ضمن هذا الوجه الثالث وحده يتيح تلك الإعادة للتموضع الغنية بالنتائج، والتي من خلالها يظفر تاريخ الوجود بادئ ذي بدء بهيئته المحددة.

a) مدفوعاً من خلال الانشغال بنيتشه الذي يصبح دائماً مع الزمن أكثر عمقاً ــــ أي مع الشخصية المرجعية ذات السلطة على الفلسفة النازية الرسمية ــــ حقق هايدغر لنفسه وجهات النظر التي قيض له أن ينجح ضمنها في الصهر الكامل، وصولاً إلى «تدميرالميتافيزيك» الموضوع نصب الأعين منذ وقت مبكر مع المواضيع المعروفة والمتعلقة بنقد العصر. وفكر أفلاطون المموضع نظرياً، الناسي وجوده يتصلب (عبر مراحل متعددة) في العصر الحديث يتحول إلى فكر الذاتية. التحليلات الناصعة في الفرد الواحد لهذا الفكر «المتخيل» يهدف الآن إلى تفسير العالم الذي انطلاقاً من أفقه تنبثق قوى الحداثة الروحية المعينة، علم الطبيعة والتقنية. في طريقة التأمل الأونطولوجية هذه تكون «التقنية» بمثابة التعبير عن إرادة للإرادة، التي تفرض عملياً صلاحيتها دائماً في الظاهرات النقدية للعلم الوضعاني، للتطور التقني للعمل الصناعي، للدولة البيروقراطية، لقيادة الحرب الميكانيكية، لصناعة الثقافة، لديكتاتورية الرأي العام، إجمالاً لمدنية الجماهير العمرانية. في قالب عصر الجماهير هذا تندرج الخصائص الشمولية للسياسة، بما في ذلك السياسة العرقية للحزب النازي. كان هايدغر في الحقيقة عرقياً على الرغم من أنه لم يقم علاقة مستمرة مع المنظرين العرقيين للحزب النازي؛ ومعاداته للسامية التي يوجد شهود عليها

حتى في فترة ما بعد الحرب كانت واضحة في المستوى الثقافي العادي. ومهما يكن الأمر بالنسبة إليه ففي السنوات التي تلت عام 1935 بدرج هايدغر بسرعة وعدم تأن الممارسة المجتمعية السياسية تحت مصطلحات بارزة ترتبط بالأشكال النمطية دونما محاولة إعطاء وصف فيه شيء من التميز، فكيف بإجراء تحليل تجريبي. والخطاب الذي تضفى عليه الأونطولوجيا عن التقنية بوصفها مصيراً وسراً في الوقت ذاته، ضماناً وخطراً، يمد يده قابضاً بالجملة بمفاهيم قوية جوهرية من خلال أونطية مكشوفة. بالنسبة إلى النظرة التجديدية على تاريخ الميتافيزيك تنفتح ضمن هذه السقالة الحاملة للحدس بالعالم رؤى متعلقة بنقد العقل، لم يجر تجاوزها حتى الآن.

b) القومية الكاسحة التي تعلق بها هايدغر بصورة واضحة منذ العام 1933، تبقى في الأشكال المصعدة في قليل أو كثير من خلال هولدرلين قيمة ثابتة في فكره. والمخطط الأولي للتأويل يظل راسخاً منذ العام 1935. في المقدمة إلى الميتافيزيك يصبح شعب الألمان وريثاً للإغريق بوصفه الشعب الميتافيزيكي الذي ينتظر منه وحده قهر الفاجعة الكوكبية، في آثار إيديولوجيا مكونة منذ زمن طويل عن «بلد الوسط» يشكل الموقع الجغرافي المتوسط مفتاحاً للتعين التاريخي العالمي للألمان: «هايدغر يتوقع لجم خط تعكير صفو العالم فقط من التصدي لحمل الرسالة التاريخية لشعبنا الذي يكون الوسط بالنسبة للغرب»[69]. وهكذا يستحضر هايدغر «السؤال عن الوجود في الارتباط مع قدر أوروبا، حيث يتقرر فهيا قدر الأرض، وبذلك يتبين بالنسبة إلى أوروبا

---

[69]- هايدغر (1935)، ص38.

ذاتها وجودنا المتعين تاريخياً بوصفه الوسط»[70] من جهة ثانية «أوروبا واقعة في الكماشة بين روسيا وأميركا، وهما ميتافيزيكياً يمثلان الشيء ذاته، بالعلاقة مع طبيعة العالم وصلتهما مع الروح»[71]. لأن البلشفية منبثقة من الماركسية العالمية يرى فيها هايدغر مجرد تنويع على الأميركانية التي هي أكثر سوءاً. بوغيلر يتحدث عن فقرة في المخطوط لم يثبتها هايدغر، وهذا دليل على ذوق رفيع منه. وهي تتعلق بالفيلسوف كارناب الذي كان قد هاجر لتوه: فلسفته تعطي دليلاً واضحاً على التسطيح الأكثر وضوحاً واستئصال أطروحة الحكم المتوارثة تحت ظاهر العلموية الرياضية [......]، وليس من قبل المصادفة أن هذا الضرب من الفلسفة موجود في ارتباط داخلي وخارجي مع الشيوعية الروسية، كما يحتفل بانتصاره في أميركا[72]». هايدغر يكرر تأويله أيضاً في محاضرة عن بارمنيدس في عام 1942/ 43 وفي محاضرة عن هيراقليط في الفصل الدراسي الصيفي لعام 1943، عندما يرى الكوكب، «مشتعلاً بالنار»، كما يرى «العالم قد خرج عن مساره الصحيح»: «فقط من الألمان يمكن، بهدوء، أن يجدوا ما هو ألماني ويحفظوه، كي تستطيع الصحوة الفكرية لتاريخ العالم أن تأتي»[73].

c) بعد الاستقالة من العمادة في نيسان لعام 1934 كان لديه إحساس بالمفاجأة والخديعة. وقد كان على ثقة من أن هذه اللحظة التاريخية جاءت بالنسبة إليه وإلى فلسفته منجزة فكرياً، ولكن بقي مقتنعاً بالوزن التاريخي العالمي وبالأهمية الميتافيزيكية للاشتراكية

70- المصدر السابق، ص32.

71 - المصدر السابق، ص34.

72 - بوغيلر (1983)، ص340 والتي بعدها.

73 - هايدرغ، الأعمال الكاملة، مجلد 55. ص123.

الوطنية وصولاً إلى النهاية المرة. وأيضاً في صيف 1942 يتحدث هايدغر في محاضرته هولدرلين دونما أي لبس عن «الوحدانية التاريخية للاشتراكية الوطنية»[74]. وهذه تميزت بالتالي من خلال علاقة خاصة حميمية مع عدمية العصر ـ وتبقى أيضاً عندما تعلم هايدغر أن يقدر بشكل مختلف القيمة المتعلقة بتاريخ الوجود للاشتراكية الوطنية ربما تحت ضغط أحداث الحرب.

بداية في عام 1935 تكشف الخطبة عن «الحقيقة الداخلية والعظمة» للحركة الاشتراكية الوطنية[75] تنصلاً من أشكال مؤكدة من المظاهر والممارسات التي يفترض أنها لا علاقة لها بروح المسألة ذاتها. والفيلسوف يعرف الصورة مباشرة بصورة أفضل فهو على علم بالمرتبة الميتافيزيكية للثورة الوطنية. بالتأكيد لم يذهب كل شيء ضياعاً، على الرغم من أن القادة السياسيين يسمحون للفلاسفة المزيغلين ولعدد من الانتهازيين والأذلاء بخداعهم حول رسالتهم الأصلية. فالتر بروكر الذي سمع المحاضرة في ذلك الزمن يتذكر أن هايدغر تحدث عن الحقيقة الداخلية والعظمة للحركة ولم يتحدث، مثلما هو موجود في النص عن «هذه» الحركة. «ومع الحركة يحدد النازيون ذواتهم، ووحدهم يحددون الاشتراكية الوطنية، لذلك كانت «أل التعريف» مع هايدغر لا يمكن نسيانها»[76]. إذا كن ذلك صحيحاً فإن التماهي لم يكن تعرض في عام 1935 إلى الكسر. إضافة إلى ذلك يتحدث بوغيلر[77] عن مقطع من محاضرة عن شللنغ في صيف 1936 أتلفت في

---

[74]- Heidiger, Gesamtausgale Bd 53 ص106

[75]- Heidigger (1953) -ص152.

[76] Poggeler (1988) -ص595.

[77]- Poggeler (1985). ص56.

الطبعة المنشورة عام 1971 (تحت الزعم بعدم معرفة هايدغر بذلك)، «الرجلان الاثنان اللذان قادا حركة معاكسة ضد العدمية، كل منهما بطريقة مختلفة هما موسوليني وهتلر وقد تعلم الاثنان من نيتشه وكل منهما أيضاً بطريقته الخاصة. والمجال المتيافيزيكي الأصيل لنيتشه لم يصل بذلك إلى الصلاحية». مرة ثانية تظهر الصورة ذاتها التي تؤيد هذا القول مع حديث لكارل لوفيت حول مقابلة في روما مع هايدغر في الوقت ذاته. إن قادة الفاشية يعلمون حق العلم ما أنيط بهم من رسالات، بطبيعة الحال يجب عليهم أن يصغوا إلى الفيلسوف لكي يتعرفوا المعنى الحقيقي لرسالتهم. فقط هو يستطيع أن يكشف حول ما يدعى تاريخياً ميتافيزيكياً لتجاوز العدمية ووضع الحقيقة موضع التنفيذ. وهو على أقل تقدير يرى الهدف أمامه تماماً: كيف يستطيع القادة الفاشيون، إذا تحقق فقط لهم النجاح في إيقاظ إرادة الوجود البطولية لدى شعوبهم أن يتجاوزوا و«الحماقات الموحشة للتقنية المنطلقة من عقالها والتنظيم المقتلع الجذور للإنسان العادي».

أنا لا أعرف تماماً متى دخلت المرحلة التالية من معالجة الخديعة، ربما كان ذلك إثر بداية الحرب، أو ربما بعد المعرفة المثبطة للهزيمة التي لم تعرف التوقف. في المذكرات حول تجاوز الميتافيزيك (من السنوات منذ 1936 بصورة خاصة إبان سنوات الحرب)، تلح على هايدغر دائماً وبصورة أكثر قوة الخصائص الشمولية لزمن ما تستنفر فيه دونما تحفظ احتياطيات القوة كلها. الآن يتحول مزاج الإحياني الرسولي (المسياني) لعام 1933 إلى توقع خلاص مبشر برؤيا نهاية العالم: فقط في الضرورة القصوى تشتد الحاجة إلى ما ينقذ أيضاً بادئ ذي بدء في الكارثة التي تصيب تاريخ العالم تدق ساعة

تجاوز الميتافيزيك: «أولاً بعد هذا الزوال تحدث في زمن طويل المرحلة المفاجئة للبداية»[78]. مع هذا الانقلاب في المزاج يتغير تقدير الاشتراكية الوطنية مرة على نطاق واسع. لقد قاد التحفظ بعد عام 1934 إلى التمييز بين أشكال مظاهر مخففة للممارسة الاشتراكية الوطنية وبين مضمونها الجوهري. الآن يتخذ هايدغر إعادة تقييم أكثر راديكالية من شأنها أن تصيب هذه المرة «الحقيقة الداخلية» للحركة الاشتراكية الوطنية ذاتها. وهو يجري تعديلاً في الأدوار التاريخية للوجود. وفي حين مثلت الثورة الوطنية حتى الآن مع قادتها على القمة حركة مناهضة للعدمية، يرى هايدغر الآن، أنها تعبير مميز بصورة خاصة، أي أنها مجرد عرّض لمصير فاجع للتقنية كان ينبغي عليها أن تعمل ما بوسعها لمواجهة التقنية التي أصبحت رمزاً للعصر تعبر عن نفسها في «الحركة الدائرية الشمولية للاستعمال من أجل الرغبة بالاستهلاك». و: «الطبائع القيادية إنما هي تلك التي تسمح بتوظيف نفسها على أساس أمنها الغريزي من هذا الحديث بوصفها عناصر توجيه. إنهم الموظفون الأوائل ضمن مسار مصالح الاستثمار غير المشروط للموجود في خدمة ضمان فراغ ترك الوجود»[79] منها يبقى دونما مساس الامتياز الوطني للألمان كما «للإنسانية» التي تكون في وضع «تحقق فيه تاريخياً لعدمية المحتومة»[80]. وفيها توجد الآن «قرادة» الاشتراكية الوطنية، في حين يُشكل «قادة الحزب لكي يتحولوا إلى متسنمين للمراكز العليا لترك الوجود»[81].

---

[78]- محاضرات ومقالات، 1985. ص69.

[79]- هايدغر، (1985) ص92.

[80]- المصدر السابق، ص87.

[81] - Franzen (1975) ص99.

بالنسبة إلى الارتباط الداخلي بين التزام هايدغر السياسي وفلسفة هايدغر يبدو لي أنه من الأهمية بمكان، أن الإنفكاك المتردد والمتأخر بصورة مدهشة مقارنة مع الفرسان الأوائل من مثقفي النظام الآخرين وإعادة تقييم الحركة الاشتراكية الوطنية أدى إلى إعادة النظر التي يؤسس فيها إجمالاً وبداية تصور تاريخ الوجود الذي يشدد عليه هايدغر بعد الحرب. ما دام هايدغر قد استطاع أن يتوهم أن الثورة الوطنية مع مشروع دزاين ألماني جديد يمكن أن تجد الجواب على التحدي الموضوعي للتقنية، عند ذلك يمكن أن يفكر ثورياً وطنياً بديالكتيك التطلب والتطابق أيضاً في توافق مع الخط الأساسي الفعال للوجود والزمان. بداية بعد أن اضطر هايدغر إلى التخلي عن هذا الأمل، كما اضطر إلى أن يخفض من قيمة الفاشية وقادتها إلى عرض لمرض ينبغي عليهم أن يعالجوا أنفسهم منه ــــ أو لا بعد هذا التبدل في الموقف يأخذ تجاوز الذاتية المرتبطة بالعصر الحديث أهمية حدث، ليس على المرء إلا أن يعانيه. حتى ذلك الوقت كانت المقدرة على اتخاذ القرار للدزاين المؤكد ذاته قد حافظت ليس فقط في الصيغة الوجودانية للوجود والزمان، وإنما أيضاً في الصبغة المتعلقة بالثورة الوطنية لكتابات عقد الثلاثينيات (مع زحزحة للتشديدات) على وظيفة مستكشفة للوجود. فقط في المرحلة الأخيرة من معالجة الخديعة يكتسب تصور تاريخ الوجود هيئة قدرية[82].

---

[82]- هابرماس 1985، ص189 وما بعدها.

V

لقد اتخذت القدرية المرتبطة بتاريخ الوجود على سبيل المثال من الكلمة الختامية لمقالة «ما الميتافيزيك؟ ملامح واضحة. بعد نهاية الحرب ينقلب بطبيعة الحال المزاج المندمج مع رؤيا القيامة مرة ثانية. رؤويا القيامة تتأكد من خلال توقع الكارثة المقتربة، وهذه الكارثة ثم اعتراضها مؤقتاً بدخول القوات الفرنسية إلى فرايبورغ. وعلى كل حال فقد أجلت إلى وقت غير معلوم. من انتصرهم القوى المتقاربة. في الجوهر، أي الأميركان والروس الذين تقاسموا السيطرة على العالم. والحرب العالمية الثانية لم تحسم شيئاً جوهرياً لدى هايدغر. لذلك وجه الفيلسوف بكل قواه بعد الحرب في أن يصمد في الظل مكابداً مصيراً لا يمكن التغلب عليه. في عام 1945 لم يبق له سوى الانسحاب من تاريخ العالم الذي لم يقدم له سوى الخديعة. غير أنه أصر على التأكيد بأن تاريخ الوجود سوف يجري الحديث عنه في كلمات المفكرين الذين لهم صلة بالماهية - وهذا التفكير في الوجود ذاته لا بد أن يحدث في وم من الأيام - لقد بقي فكر هايدغر لعقد ونصف من السنين منهمكاً في الأحداث السياسية. «في رسالة الأنسانوية» تستمر حركة الفكر هذه، لكن فقط بطريقة يموه فيها في الوقت ذاته سباق نشوئها السياسي - وقد أصبح تاريخياً فاقداً للمكان - وقد فك نفسه من المرجعيات كلها وعاد إلى الواقع التاريخي الذي وضعه في المواجهة.

في رسالة حول الإنسانوية تعرضت بقايا الاشتراكية الوطنية إلى الدمار. إن حلم الدزاين للشعب يتصعد إلى الوطن: «هذه الكلمة يفكر

فيها هنا بالمعنى الجوهري، ليس قومياً. وإنما من جانب تاريخ الوجود»[83]. إن رسالة الشعب المنبثقة من التاريخ العالمي في قلب أوروبا تبقى فقط على المستوى النحوي محافظاً عليها، وهي تستمر في الحياة في الامتياز الميتافيزيكي للغة الألمانية التي يرى فيها هايدغر سابقاً ولاحقاً الوريث الشرعي الوحيد للإغريق. وأيضاً في حوار مجلة der Spiegel يبدو واضحاً: أن المرء يجب أن يتكلم الألمانية لكي يتمكن من فهم هولدرلين. غير أن الوطن البيني* «لأنصاف الآلهة» للقادة المبدعين يختفي دون أن يترك أي اثر. الخلاقون العظام يصعدون أنفسهم كي يصبحوا شعراء ومفكرين، أما الفيلسوف فصيح موسط الوجود. ما كان ذات يوم تبعية سياسية معمماً بالنسبة إل الجميع كطاعة في مقابل قضاء وقدر الوجود: «وحده مثل هذا التصرف من يتمكن من أن يتحمل ويلزم»[84].

بمساعدة عملية يمكن للمرء أن يسميها «تجريد من خلال إضفاء الماهية» ينجح تحرير تاريخ الوجود من الحدث التاريخي السياسي، وهذا التاريخ يسمح بتشكيل الذات اللافت للاهتمام للتطور الفلسفي الخاص. من الآن فصاعداً يؤكد هايدغر على استمرارية طرح الأسئلة ويبذل جهداً حثيثاً لكي ينقي مفهوم تاريخ الوجود من خلال الإسقاط الراجع على الأثر المسمى الوجود والزمان الذي بقي غير مكتمل، من

---

[83] - Heidigger «Brief uber Humanismus, in: Wegmarken 1978 ص334.

* - الوطن البيني Zwischerirei. حيث يسكن انصاف الآلهة حيث يخوّل الشاعر حسب روٴيا هورلدرلين بنقل الرسالة إلى عالم البشر. فهو يلعب دور الوسيط بين العوالم كلها - المترجم.

[84] - المصدر السابق

Schwan (1988) ص246 وما بعدها.

العناصر الغادرة للرؤيا الكلية للعالم. العودة المتحققة على ما يزعم في عام 1930 «ليست تغييراً في وجهة نظر الوجود والزمان»[85].

هايدغر يعالج موضوع الإنسانونية حتى زمنه بوصفه صور الهول التي قدمت نفسها للحلفاء والداخلين إلى أو شفتيز وإلى أمكنة أخرى، والذين كانوا قد توغلوا حتى آخر قرية المانية. لو كان للحديث عن «الحدث الجوهري» بالإجمال من معنى محدد لكان الحديث ذو الفرادة عن إبادة اليهود قد شد إليه اهتمام الفيلسوف (وإذا لم يكن اهتمام هايدغر المعاصر غير المشارك) غير أن هايدغر يحجم مثلما هو الحال بصورة عامة دائماً. بالنسبة إليه تدور المسألة حول أن الإنسان هو «جار الوجود» ـ وليس جار الإنسان. وهو يتوجه دونما أية لحظة من الاضطراب ضد «التفسيرات الإنسانوية للإنسان بوصفه حيواناً عقلانياً، بوصفه «شخصاً» أو كماهية جسدية ـ نفسية ـ روحية»، لأن «التعينات الإنسانوية الأعلى لماهية الإنسان لم تختبر حتى الآن الكرامة الأصيلة للإنسان»[86]. إن رسالة الإنسانوية تفسر أيضاً لماذا يجب أن تبقى التقييمات الأخلاقية تحت مستوى الفكر الماهوي. وكان هولدرلين قد ترك خلفه «المواطنية العالمية لغوته». وتفلسف هايدغر الذي أصبح يمد يده من خلال «النظام الأخلاقي» ويفسر بدلاً من ذلك «المناسب»: «في الوقت الذي يُعنى فيه الفكر وهو يتذكر تاريخياً، بمصير الوجود ربط نفسه بما هو مناسب، وهو الذي يكون

---

[85] ـ حول هذا الحديث الذي لا أستطيع أن انتبه هنا يمكن العودة إلى ص152 وما بعدها Franzen

[86] ـ المصدر السابق، ص327.

مرتبطاً بالمصير»[87]. لدى هذه الجملة يجب أن تكون «بعدم مناسبة» الاشتراكية الوطنية قد اصطدمت بالفيلسوف؛ لأنه يضيف مباشرة: «أن يغامر المرء بزج نفسه في الشقاق كي يقول الشيء ذاته»، الوجود هو دائماً ذاته ـ «إنما هو الخطر. ازدواج المعنى ينذر بالخطر وليس ثمة شيء سوى الخلاف».

أكثر من ذلك ليس لدى هايدغر شيء كي يقوله حول ضلاله. وهذا بحد ذاته ليس غير منطقي لأن وضع كل فكر ما هوي ليكون حدثاً للوجود يقود المفكر إلى الضلال. وهو معفى من كل مسؤولية شخصية، ذلك لأن الخطأ يحصل موضوعياً بالنسبة إليه. فقط بالنسبة إلى مثقف عادي أو مفكر غير جوهري يمكن أن ينسب إليه الضلال ذاتياً. «في حالة العمادة التي لا معنى لها لذاتها لعامي 34/1933» يرى هايدغر من ثم بعد الحرب فقط «علامة على وضع الماهية المتيافيزيكي للعلم» «وهو ينظر إلى التنقيب في المحاولات الماضية والإجراءات التي هي غير خصبة وضئيلة القيمة ضمن كلية الحركة للإرادة الكوكبية في سبيل القوة، ذلك أنها لضآلتها لا يجوز التعرض لذكرها»[88].

إن نظرة إلى التقدير الاسترجاعي للسلوك الخاص تؤكد الحقائق والأفكار التي سجلها هايدغر في عام 1945 والحديث الذي نشرته مجلة Ler Spiegel بعد الوفاة (العدد رقم 197623 ص 193 ـ 219) الذي كرر فيه هايدغر في الجوهر معلومات 1945. مباشرة ضمن مقدمات عدم مسؤولية موضوعية للفكر الماهوي وضمن اللامبالاة

---

[87]ـ المصدر السابق، ص 359.

[88]ـ هايدغر 1983، ص39.

الأخلاقية للتورط الشخص يجب أن يدهش الطابع المجمل لهذه العروض الذاتية. بدلاً من تقديم كشف حساب حول الحقائق بصورة عقلانية، يقدم هايدغر صك براءة. وهو يفهم خطاب العمادة بوصفه «معارضة» كما يفهم الدخول في الحزب الذي تحقق ضمن شروط مشهدية بوصفه «شيئاً شكلانياً». بالنسبة إلى السنوات فيما بعد يؤكد هو «أن الخصومة المبتدئة في 1933 استمرت وظلت أشد قوة»[89] معايناً صمت الموت في و طنه الخاص، رأى نفسه كضحية «التنفير لحيوانات للصيد». وهنا يجري الحديث أثناء فترة العمادة عن «حدث التنظيف» الذي كان قد بدأ «الذي كان ينذر بخطر تجاوز أهدافه وضوابطه»، لكن ما يتعلق «بذنب» إنما هو فقط الحديث عن ذنب الآخرين «الذين كانوا في ذلك الزمن ملهمين كأشياء، ذلك أنهم رأوا كل شيء قادماً» وفي الوقت نفسه «انتظروا تقريباً عشر سنوات كي يتحركوا ضد الشر»[90]. بالجملة دافع هايدغر ضد أنه أضيف إلى كلماته الحربية التي قبلت في ذلك الزمن معنى خاطئ تماماً في هذه الأيام: «أنا لم أطلق على «الخدمة العسكرية» تسمية لا في المعنى المتعلق بالحرب ولا بالمعنى المتعلق بالعدوان وإنما كدفاع في وقت الدفاع الضروري» إن استقصاءات هوغو أوت وفيكتور فارباس لم تترك الكثير من التفاصيل المخففة. بطبيعة الحال يترك هايدغر التوجهات المضللة تشهد على إثمه ليس فقط في التسويغات المنشورة بعد وفاته.

هايدغر نشر في عام 1953 محاضرته التي تعود إلى العام 1935 تحت عنوان «مدخل إلى الميتافيزيك». كنت في ذلك الزمن طالباً

89ـ المصدر السابق، ص27.

90ـ المصدر السابق، ص26 - 32.

مأخوذاً إلى درجة كبرى بالوجود والزمان، ذلك أن قراءة هذه المحاضرة المشربة فاشياً حتى التفصيلات الأسلوبية هزتني من الأعماق. وقد عبرت عن هذا الانطباع في مقالة صحفية (الصحيفة الفرنكفورتية في يوم 1953/7/15)[91] ـ وقد أشرت بذلك إلى الجملة التي تتحدث عن «الحقيقة الداخلية وعظمة الحركة»، وفي الأعم الأغلب هزتني الحالة التي أرى فيها أن هايدغر، مثلما يجب أن افترض نشر في عام 1953 محاضرة 1935 دونما تغيير ودونما تعليق أيضاً. وحتى المقدمة لم تتضمن أية جملة تشير إلى ما حدث بين هذين التاريخين. وهنا يوجه السؤال إلى هايدغر: «هل يمكن أن نفهم القتل المنهجي للملايين الذي أصبح لدينا كلنا الآن علم به بوصفه ضلالاً قدرياً منبثقاً عن تاريخ الوجود؟ أليس هو الإجرام الفعلي لأولئك الذين اقترفوه عن سابق تصميم ـ ويمثل الضمير السيء لشعب بكامله؟ «ليس هايدغر وإنما كريستيان ي ليفنالتر أجاب (في جريدة zeit في 13 آب 1953) هو قرأ المحاضرة بعينين مختلفتين عما فعلت أنا، لقد وجد فيها وثيقة تفيد أن هايدغر أدرك في ذلك الزمن نظام هتلر «ليس كعلامة خلاص» وإنما «بوصفه عرض انهيار متواصل» في تاريخ انهيار الميتافيزيك. إبان ذلك يعتمد ليفالتر على إضافة على النص تتميز بأقواس مستديرة تظهر الحركة الاشتراكية الوطنية بوصفها «حركة التقنية المتعينة كوكبياً وحركة الإنسان الغربي. ليفالتر قرأ ذلك هكذا: «إن الحركة النازية إنما هي عرض يتبدى من جراء التصادم التراجيدي بين التقنية والإنسان، ومن مثل هذا العرض تأخذ عظمتها

---

[91]ـ مطبوع من جديد في: هابرماس، أوجه فلسفية سياسية (1981) ص65 وما بعدها.

لأن تأثيرها يمتد إلى الغرب بكامله ويهدد بأن يلقي به إلى عالم الزوال»[92]. وبطريقة مفاجئة عبر هايدغر عن نفسه أيضاً حول مادة ليفاتمنز في رسالة منشورة[93] قال فيها: «إن تفسير كريستيان . ي. ليفالتر للجملة التي تناولها من المحاضرة (من 152) إنما هو غير صحيح من أية جهة اتخذته [.......] سيكون الامر في غاية البساطة عندما نشطب الجملة التي استخرجتها مع الجملة الأخرى بالنسبة إلى مخطوطة الطباعة. أنا لم أفعل ذلك ولن أقوم به في المستقبل. من جهة تنتمي الجمل تاريخياً إلى المحاضرة، ومن جهة ثانية أنا مقتنع بأن المحاضرة تتحمل بالمطلق الجمل المذكورة بالنسبة إلى كل قارئ تعلم حرفية الفكر».

ونحن يمكن لنا أن نتوقع أن هايدغر لم يتصرف هكذا لاحقاً بالمطلق، وإنما ألغى الجمل الصادمة سياسياً دون أن يعين الجمل المحذوفة. أو ربما هل كان لديه علم بعملية النشر هذه؟ ما يثير الملاحظة هي الحالة التي نجد فيها أن هايدغر اختفى بكل صراحة بتأويل ليفالتر الذي أسقط رجوعاً وبصورة خاطئة تفهماً ذاتياً لاحقاً على العام 1935، على الرغم من أن هذا التأويل لا يستند فقط إلى

---

[92] ـ هنالك جملة أخرى من أقوال ليفالتر تستحق أن يتمسك بها المرء وهي: «إلى أي مدى سقط ناقد هايدغر في هوس الإضطهاد ونحن نستقي ذلك من ملاحظة لئيمة بصورة خاصة من نقده، «العقل الفاشستي كما هو» يقول هابر ماس «لم يوحد فقط لأن اعتدال طاقم القيادة الفاشستية لم تقبل العرض الذي قدمه المثقفون القوى كانت موجودة. فقط الحجم الضئيل القيمة للقادة السياسيين دفعها إلى أن تدخل في صفوف المعارضة. بكلمات أخرى: هايدغر عرض نفسه على هتلر، غير أن هتلر في «اعتداليته» رفض العرض وبذلك دفع هايدغر دفعاً إلى المعارضة هكذا يعرض هابرماس المسألة...» ليفالتر لم يستطع أن يدرك أن هايدغر ذاته يفترض أنه أيد ملاحظتي الثاقبة واللئيمة: «الاشتراكية الوطنية سارت في اتجاه [عبرعنه هابر ماس]، هؤلاء الناس كانوا على درجة من الجهل في الفكر لكي يظفروا فعلياً بعلاقة صريحة مع ما يحدث اليوم ومع ماكان في طريقه إلينا منذ ثلاثة قرون» (مجلة der Spiegel عدد 197623 ص214).

[93] ـ في جريدة zeit 1453 /2419.

الإضافة التي كان هايدغر ذاته قد أدرجها في عام 1953 في المخطوطة. هايدغر أعلن أن هذه الجملة بين قوسين مثلما تصدر من «الملاحظات السابقة» للكتاب من عام 1953 إنما هي بكل وضوح جزء مكوّن من المحاضرة الأصلية، وقد تمسك بهذه الصيغة المضللة أيضاً حديث der Spiegele، غير أن الحقيقة ما لبثت أن ظهرت إلى النور ولو بصورة تدريجية. ف. فرنزن أكد الشك في عام 1975 على أساس تحليل مدقق للنص «فيما إذا كان هايدغر في الواقع قصد ما أكده مما كان يعنيه في عام 1953»[94]. في عام 1983 يخبر و. بوغيلر أن صفحة المخطوطة التي تشتمل على الموقع المختلف عليه مفقودة في الأرشيف. إضافة إلى ذلك هو يعتقد أن ما هو موجود بين قوسين ليس سوى إضافة لاحقة، دون أن يرى في ذلك أي شيء من التلاعب المقصود[95]. بعد ظهور الطبعة الفرنسية من كتاب فكتور فارباس وصف في النهاية راينر مارتن، وهو ينتمي إلى محيط هايدغر سيرورة الأحداث كما يلي: هايدغر لم يصغ إلى نصيحة مستشاريه الثلاثة بحذف الجملة المربكة، أكثر من ذلك أضاف عن طريق أقواس دائرية ذلك التعليق المختلف عليه. وهذا ما اعتمد عليه تفسير ليفالتر، وكذلك العرض الذاتي المضلل كرونولوجياً لهايدغر[96].

---

[94] - فرنزن (1975) ص93.

[95]- بوغيلر (1983) ص341 وما بعدها.

[96]- ن. مارتن «في تصور عنصري عن الإنسانية» في Badische Zeitunge 1987 حول سؤالي أيد مارتن الوضع في رسالة 1.1.1988 «لقد قرأنا في ذلك الزمن تصحيحات بالنسبة إلى هايدغر: تحضير الطبعة الجديدة للوجود والزمان (توبنغن 1953) وانتشر الأول لمحاضرة 1935. الموقع لم يعرض حسبما أنكر بين أقواس شارحة وإنما فقط من خلال فظاعة مضمونها الذي استشعرناه نحن الثلاثة.

ما يثير الاهتمام هو أن السؤال الخاص في صراع الآراء الفلسفي قد غاب في سجال عام 1953. وها يدغر في الحقيقة لم يعط جواباً لا سابقاً ولا لاحقاً عن التساؤل حول موقفه من القتل بالجملة الذي قام به الحزب النازي. ونحن يمكن أن نتوقع ولدينا الأسباب الحقيقية، أن هذا القتل قد سقط من جديد وبصورة عامة. في ظل «السيطرة الكلية لإرادة القوة للتاريخ المنظور كوكبيا» يصبح كل شيء واحداً: «في هذا الواقع الفعلي يوجد كل شيء الآن، سواء أكان يسمى شيوعية، أم فاشستية، أم ديموقراطية العالم[97]. هكذا كان الأمر في عام 1945، وهذا ما كرره هايدغر هكذا من جديد: التجريد من خلال إضفاء الماهيات وضمن النظرة المسوية لفيلسوف الوجود تبدو أيضاً إبادة اليهود بوصفها حدثاً قابلاً للتجديد حسب الرغبة. فيما إذا كانت إبادة اليهود وطرد الألمان ـ الفعل الواحد مثل الآخر. في 13 آذار من عام 1948 يجيب هربرت ماركوزه على رسالة، أكد فيها هايدغر تماماً: «أنت تكتب بأن كل شيء أقوله حول إبادة اليهود يصح تماماً بالنسبة إلى الحلفاء، عند ما يقوم الأمر بدلاً من «اليهود» «الألمان الشرقيين»، ألا ترى مع هذه الجملة خارج البُعد الذي يكون فيه إجمالاً حديث بين الناس ممكناً ــــ خارج اللوغوس؟ لأنه فقط بالكامل خارج هذا البعد المنطقي يكون ممكنا أن نفسر من خلاله إجراماً ما، كيف يكون ممكناً، أن نضع الاضطهاد، التقطيع وإبادة الملايين من الناس على سوية واحدة مع غرس بطرائف قسرية

---

[97]- ص25 Heidigger (1983).

لمجموعات بشرية حيث لم يأت مثيل لهذه الجرائم من قبل (إذا صرفنا النظر عن بضع حالات استثنائية»[98].

VI

الأمر الأول يتعلق بتورط هايدغر في لنازية، وهذا ما نتركه بكل طمأنينة للحكم التاريخي المتجرد أخلاقياً للأجيال القادمة، الأمر الثاني هو سلوك هايدغر التسويفي بعد الحرب؛ تجميلاته وتلاعباته، رفضه بأن يتنصل علنياً من الحزب الذي انتمى إليه بصورة علنية وهذا يهمنا كمعاصرين، مادمنا نتقاسم مع الآخرين رابطة حياة وتاريخاً فلدينا الحق من أن نتحدث مع بعضنا البعض. تلك الرسالة التي يجري فيها هايدغر نمطاً من المقايضة لا يزال حتى الآن منتشراً في الدوائر الأكاديمية، كان بمثابة الرد على طلب ماركورة وهو طالب سابق لهايدغر: «كثيرون منا انتظروا كلمة منكم، كلمة واحدة من شأنها أن تحرركم إلى الأبد من هذا التماهي، كلمة تعبر عن موقفكم الفعلي الحالي حول كل ما جرى. أنتم لم تنطقوا حتى الآن بمثل هذه الكلمة ـــ عل أقل تقدير هي لم تخرج من مجالكم الخاص»[99]. بهذا المعنى بقي هايدغر بالنسبة إلى جيله وإلى زمنه متعلقاً بالوسط الذي رسم الكبت معالمه لحقبة أديناور[*]. وهو لم يتصرف بشيء إلا مثلما

---

[98]- هامش الشريط، 44 - 42، 7985 ,5 ,17. س رسالة هايدغر تقتبس ت. شيهان. هايدغر والنازية.

[99]- المصدر السابق، ص46.

[*]- أديناور هو أول مستشار (رئيس وزراء) ألمانياً بعد الحرب. شكل مع وزير اقتصاده وخليفته إيرهارد حقبة كاملة برز فيها مشروع مارشال. إعادة الإعمار والمعجزة الاقتصادية. فاوست باع روحه للشيطان مقابل ملذات الدنيا وألمانيا باعت روحها للأميركان مقابل الرخاء - المترجم.

تصرف الآخرون، وكان واحداً من العديدين. ومن الصعب أن تكون أعذاره مقنعة التي تنطلق من الجو المحيط به معلنة: أن هايدغر كان ملزماً بأن ينبري إلى الإساءات إلى الجيش وأن كل اعتراف كان يفهم بوصفه علامة على التبعية، وأن هايدغر بسبب عدم التوافق بقي رافضاً لأي تفسير ممكن. الصورة المميزة التي انطبعت في ذهن الرأي العام بعد كثير من الترددات تظهر بالشكل الأكثر صدقاً والأكثر عقلانية في رأي عبر عنه أحد أصدقائه بأن هايدغر لم يرَ داعياً لأن يقوم (برحلة كانوشا)[*]، لأنه لم يكن نازياً، فضلاً عن أنه كان يخاف من أن يرفض الجيل الشاب قراءة كتبه[100].

إن موقفاً ناقداً للذرات يتطلب من هايدغر التعامل الصريح والوجداني مع ماضيه الخاص ومع ما سيكون بالغ الصعوبة بالنسبة إليه: إعادة النظر بتفهمه الذاتي وليس أقل من ذلك إعادة النظر بوصفه مفكراً مع مدخل له امتيازه إلى الحقيقة. هايدغر انفصل كلياً وبصورة دائمة عن دائرة الفلسفة الأكاديمية منذ العام 1924، وبعد الحرب بلغ به الأمر أن انعزل ضمن مجالات فكره بصورة إجمالية ما وراء الفلسفة وما وراء المحاججة والبرهان. وهذا لم يكن له علاقة بالتفهم الذاتي النخبوي بمستوى مهنة أكاديمية. لقد كان ذلك بمثابة

---

[*]- رحلة كانوشا: هي الرحلة التي قام بها هنري الرابع إمبراطور ألمانيا إلى قلعة كانوشا في إيطاليا بين عامي 1076 - 1977 كي يحظى ببركة البابا. وهي تذكر في هذا الزمن دليلاً على الإذعان - المترجم.

[100]- هـ. ي. بتست، للتوجه نحو نجم. مقابلات وأحاديث مع مارتين هايدغر فرنكفورت 1983 ص101. في جوابه على ماركوزه في 10,1,1948 يشرح هايدغر بأن اعترافاً بالنسبة إليه بعد علم 1945 لم يكن ممكناً، لأنه لا يريد أن يكون له أي شيء مشترك مع معتنقي النازية الذين أعلنوا بطريقة مقززة عن تبديل توجهاتهم الفكرية. يمكن العودة إلى ص259 Schqn (1988).

وعي رسالة مرسوم على شخص بعينه، ومع هذا الوعي كان الاعتراف بالخطأ الشخصي غير متفق مع الذنب.

بوصفه معاصراً يدرك هايدغر من قبل ماضيه ويدفع إلى الحالة الغسقية لأنه لم يستطع أن يقوم بشيء إزاء هذا الماضي، فكل شيء قد انتهى. وقد بقي سلوكه تبعاً لمقاييس الوجود والزمان غير تاريخي. غير أن ذلك الذي يمهره هايدغر بخاتمة كظاهرة نمطية زمنية لعقلية ما بعد الحرب ذات التأثير الواسع المدى تنطبق على شخص وليس على إنجازه، معنى ذلك أن شروط استقبال إنجاز من الإنجازات يظل إلى حد بعيد مستقلاً عن مبدعه. وهذا ينطبق على أعماله حتى عام 1929. وحتى عمله «كانت ومشكلة الميتفايزيك» تتبع أعمال هايدغر الفلسفية إلى حد بعيد عناد المشكلات. ذلك أن الأقسام القابلة للتفسير من وجهة نظر سوسيولوجيا العلوم المحالة إلى سياق نشوئها لا تحكم مسبقاً على سياق تسويغها. والمرء يؤدي خدمة إلى حد كبير لهايدغر، عندما يضمن الصلاحية لاستقلالية الفكرة إبان هذه المرحلة الخصبة من الإنتاج - هايدغر كان في عام 1929 في الأربعين من العمر ـــــ أيضاً ضد التشكيل اللاحق الذاتي لهايدغر وضد التأكيد المبالغ فيه للاستمرارية.

أيضاً بعد بداية سيرورة متسلسلة بادئ ذي بدء ومن ثم لا تلبث أن تتظاهر بصورة مشهدية لإضفاء الصيغة الحدسية على العالم يبقى هايدغر بطبيعة الحال الفيلسوف الأفضل إنجازاً من الجميع. وحتى بالنسبة إلى نقد العقل لديه الذي يدخل مع تفسير أفلاطون في عام 1931 ويتغالى بين عامي 1935 و1945 قبل كل شيء بالانشغال

بنيتشه[101]. نحن مدينون لذلك كله بالفضل بوجود رؤى لا تزال باقية. هذه الرؤى التي تبلغ ذروتها في تأويل ديكارت الغني بالاستخلاصات والتي أصبحت نقطة انطلاق بالنسبة إلى متابعات بالغة الأهمية ومحرضات لبدايات جديدة منتجة من الطراز الأسمى. كمثال على ذلك يمكن أن نذكر الهرمنوطيقا الفلسفية لهانز ـ جيدرج غادامر وهي واحدة من التجديدات الفلسفية الأكثر أهمية لحقبة ما بعد الحرب. أكثر من ذلك هنالك شهادات جلية لتأثير لا يمكن الإغفال عنه على مستوى الحدس بالعالم لنقد العقل الهايدغري تتجلى في فرنسا حيث فينومنولوجيا ميرلوبونتي المتأخر وتحليل فوكو لأشكال المعرفة، في أميركا نقد رورتي للفكر المتمثل وبحث هوبرت ل. دريغوس عن الممارسة المتعلقة بعالم الحياة[102].

بين الأثر والشخص لا يجوز أن يقام ارتباط متسرع وقصير الرؤية. إن إنجاز هايدغر الفلسفي، مثل بقية الفلاسفة الآخرين يعود الفضل فيه إلى استقلال قوة حججه. ومن ثم يمكن أن يسمح بطبيعة الحال اتصال منتج، فقط عندما يعتد على الحجج، وهذه يستخلصها من سياقها المرتبط بالحدس بالعالم. كلما ذهب في العمق الجوهر المحاجج في الحدس بالعالم كلما كان أبكر المطلب بالمقدرة النقدية لتملك متبصر. هذه البديهية الهرمنوطيقية تتخلص من سطحيتها بصورة خاصة هناك، حيث توجد الأجيال الجديدة المستقبلة في قليل أو كثير في التقاليد ذاتها التي اتخذ منها الإنجاز ذاته موضوعاته. في ألمانيا يمكن

---

101 Pulligan مجلد M. Heidigger Nietzsche2,

102 H. L. Dreylus, "Holism and Hermeneutics"m in Review of Metaphysik 1980, 3ص, وما بعدها.

أن ينجح لهذا السبب التملك النقدي لفكر تعرض للعدوى من جانب الحدس بالعالم عندما نحن الذين نتعلم من هايدغر، نأخذ في حسباننا معرفة العلاقات الداخلية التي تقوم من جهة بين التزام هايدغر السياسي وتحول موقفه نحو الفاشستية وبين خط المحاجة لنقد عقلي مدفوع سياسياً.

إن تحريماً مستنكراً لهذا التساؤل إما هو مناهض لأي إنتاج. يجب على المرء أن يكون قد تخلص من التفهم الذاتي، من الحركة ومن المطلب الذي ربطه هايدغر مع دوره، قبل أن يتكن المرء من الوصول إلى جوهر الشيء. إن جداراً مدافعاً عن سلطة المفكر ــــ وحده من يفكر بعظمة يمكن أن يضلل بعظمة[103]. يمكن أن يقود فقط إلى أن التملك النقدي للحجج يتعرض للإهمال لصالح إضفاء الحالة الاجتماعية على لعبة لغوية غير مفسرة. إن الشروط التي يمكن أن نتعلم هايدغر ضمنها لا يمكن مقارنتها مع توجه فكري معادي للغرب متجذر في ألمانيا. ولحسن الحظ عملنا قطيعة مع هذا التوجه منذ العام 1945. هذا التوجه الفكري ينبغي ألا يعود إلى الحياة من جديد مع هايدغر محوَّل في الظاهر فقط. أنا أعني قبل كل شيء حركة هايدغر «ذلك أنه يوجد فكر أكثر صرامة مما يمكن تصوره» مع هذه الحركة يربط أولاً المطلب بأن بعض القلائل لديهم مدخل غني بالامتيازات إلى الحقيقة يتصرفون بمعرفة غير قابلة للخطأ ويحق لهم أن يحرموا أنفسهم من المحاجة العامة، مع الحركة السلطوية تربط بعضها ثانياً مفاهيم عن الأخلاق

---

[103]- ي. نولته ينهي مقالته بهذا المعنى حول الفلسفة والاشتراكية الوطنية، في Gelhmann siefert – Poggeler (1988) ص355 بهذه الجملة: أنا أرى أن التزام هايدغر في عام 1933 ورؤيته في عام 1934 كانت أخطاء ذات طابع فلسفي على عكس صوابية موقف نيكولاي هارتهان الذي بقي دونما أي تغيير مبتعداً وأهلاً بالاحترام.

والحقيقة التي تحرر المعرفة المعمول بها من امتحان بينذاتي ومن الاعتراف. ثالثاً ومعها يربط نفسه فكاك الفكر الفلسفي من الشأن التسووي للعلم، نزع جذور ما هو خارج الحياة اليومية تأكيداً من أرض التجربة لمارسة الحياة اليومية التواصلية وتدمير الاحترام المتساوي بالنسبة إلى الجميع.

كان الصدى بخصوص النشر باللغة الفرنسية للكتاب الذي نعنيه بالغ الحيوية. وفيما يخص الاستجابات المتعددة دخل على الخط فكتور فارباس. في ألمانيا نأى تجمع الفلاسفة بنفسه وامتنع عن أي تعليق[104]. ومع حق لا يقبل النقاش تمت الإشارة إلى أن علاقة هايدغر بالنازية قد تصدى لها كل من جورج لوكاش، كارل لوفيت عبر باول هونرفلد، كبرستيان فون كروكوف، تيودور أدورنو والكسندر شفان وصولاً إلى غوغو أوث، في حين تعرض هايدغر في فرنسا إلى ما يسمى عملية نزع النازية كما أعلن كمقاوم ومنح شهادة الدكتوراه[105].. لكن هنا في ألمانيا كان تأثير النقد ضئيلاً، فلم يكن هو بالعرض النقدي الذي أعطاه ي. فرنزن عن التطور الفلسفي لهايدغر، ولم تتجاوز المعارف الجديدة لهوغو أوت، وبوغيلر حول التزام هايدغر السياسي دوائر الاختصاصيين. وهكذا تسوغ النسخة الألمانية من هذا الكتاب نفسها ليس فقط من خلال أنها تقدم على قاعدة عريضة من المصادر العرض الكامل الأول للمسار السياسي لهايدغر أكثر من ذلك يبرهن

[104]- مع استثناء مشكلة (إلى جانب شفان) ر. مارتن. «عقل هايدغر في: ص 82 وما بعدها Allmende وهو يخبر زيادة على ذلك بأن هايدغر بحضوره وحضور زوجته «في نهاية الخمسينات كان يعد وهو مهتم على أصابعه عدد كراسي الفلاسفة والألمان التي احتلها اليهود».

[105]- يمكن العودة إلى H.ott. Wege and Abwege هذا المقال يتضمن إشارات نقدية كتبها اختصاصي حول كتاب فارباس.

الاستقبال المنشور في الطبعة الفرنسية في ألمانيا على أن الدفاع عن هايدغر الذي لا شك يعنيه هوغو أوت كان عالي المستوى ويحمل صفات استراتيجية. وقد ترك هنا في هذه البلاد ما يمكن تسميته حاجة أكيدة إلى الكشف. مع تأكيد الدراسة المتأنية لنيكولاس ترتوليان في صحيفة Frankfurter Rundschau (في 2 شباط 1988) تم الإسهام بشيء ما من هذا الكشف. بالنسبة إلى العينة الألمانية للكتاب يفضل أن تدار جلسة خاصة للتحدث عنه، ليس من الضروري أن تسيطر عليها روح دفاعية مجملة[106]. ولا تخطيط إيديولوجي[107] ثاقب النظر ولا حركة[108] مقلدة حتى ولا روح عدائية فاقدة لصوابها[109].

في الحديث الراهن لاقى الجزء من الكتاب، الذي يعود إلى مرحلة الشباب حتى الأزمة الدينية لهايدغر اهتماماً أقل. هذه القوى المتساجلة استطاعت بعد التبصر المتواصل في الحديث أن تجد منطلقاً بالغ الخصوبة. العمل الأساسي لهايدغر أي الوجود والزمان يكشف عن انشغال متعمق مع القديس أوغسطين، لوثر وكيركيغارد. مع سماته البروتستانتية يجري الزج في التيار الرئيس للترث الفلسفي الألماني

106- K. Bernathic Martin Heiaigger u. der Nautionalsozialismus.

107- F. Fellmann, «Ein philosiph in troyanischen Pfered. هنا يأخذ الفيلسوف من جامعة منستر مقالة إيطالية حول كارل لوفيتت كمنطلق، لكي يعود إلى فارياس، هو يعلق حول تعديل الأدوار التي كانت قد انقسمت من خلال هايدغر الواضح من خلال التوحش النازي إنما هو الضلال الذي يختبئ خلف المطلب المطلق لدى هوسرل للعلمية المؤسسة بشكل نهائي» ليس فقط المولد اليهودي، وإنما إنسانوتيه هي التي حفظت هوسرل من الوحش النازي - لماذا ينبغي أن تكون الموضوعات الفلسفية، قوى مقاومة أو قوى ضلال مهمة فلسفية؟.

108- J. Baudrillard «Zu sput« (1988).

109- Busche «Alse gut. Heidigger war ein Nazie« (1988).

منذ كانت. خلف هذا المقطع الوجهي بالنسبة إلى الكثيرين بنا المنطلق الكاثوليكي لسيرورة التكوين الهايدغرية غير مكشوف. فارباس يكشف الآن بفاعلية خلفية العقلية لكاثوليكية نمساوية جنوب ألمانية التي انطلقت تغيراتها الصارمة من الصراع الثقافي Kulturkampf* لأوارخ القرن التاسع عشر. بذلك يسقط ضوء جديد على الفلسفة المتأخرة. هذه الفلسفة توجد ضمن مقدمات الحادية جديدة أصبحت كأنها رسمية في ثلاثينات القرن العشرين. غير أن القوام السياسي والمشخص لأمراض العصر «لتقويض المتيافيزيك» المحقق ضمن هذه المقدمات يتيح من جديد إحياء الأنماط البدئية لضد حداثية حاسمة، والتي يمكن أن يكون هايدغر الشاب قد امتلكها حقاً في بيئة منزل الوالدين والمدرسة المطبوعة بطابع الصراع الثقافي Kullurkampf.

إن ردود الأفعال التي تعلق على كتاب فارباس تعود بطبيعة الحال إلى السيرة الذاتية السياسية بأضيق المعاني. وهذا يجعلنا نتواجه للمرة الأولى مع التفاصيل الكالحة لتاريخ الحياة اليومية المرتبطة بالنازية لفيلسوف على هذه الدرجة من الأهمية. بعد هذا الكتاب لم يعد الأمر من السهل مثلما كان الأمر في السابق على هذه الدرجة من الأهمية. أن نفصل التصرف الراديكالي لمفكر كبير عن الفعاليات المدهشة والطموح الساعي إلى نجاح صغير لبروفسور ألماني قادم من الأقاليم أضفى على

*- Kulturkampf مصطلح نشأ على أثر الوحدة الألمانية عام 1870 وإقامة الدولة القوية على أسس الليبرالية وحق الدولة في التدخل في الشؤون التي تحافظ على قوتها داخلياً وخارجياً. وهذا ما أدى إلى التدخل في مسائل كانت تعتبرها الكنيسة الكاثوليكية خاصة بها فضلاً عن أنه يهدد استقلالها. وعندما أصرت الدولة على موقفها حصلت اضطرابات وقامت مظاهرات حتى أن البابا نفسه تدخل في الشأن الألماني. وقد أدت هذه الفوضى إلى استقالة بسمارك الذي يعد المهندس الأول للوحدة الألمانية - المترجم

سلوكه شيئاً من الراديكالية. «ما هو حقيقي لا يصح بالنسبة إلى كل إنسان، وإنما فقط بالنسبة إلى الأقوياء» ـ أنا لم أعرف كيف يمكن أن يحرم هذا الدنف القدري بصورة اكثر مما هو عليه من التصعيد إلا من خلال النظرة التي أتاحها لنا فارباس. وهو يضع أمام أعيننا نتيجة تلك الممارسات ذات المواقف اللامبالية بكل عناد، وتلك الاعترافات، تلك الظهورات الاستعراضية، تلك الرسائل الخاصة والموامرات، تلك المشروعات لبناء أماكن سرية لصنع المكائد، تلك الصراعات بين الجبهات والمنافسات التي دارت هناك في هذا العالم الأكاديمي الصغير. فارباس يضع اقتباسات من هايدغر ومن هتلر إلى جانب بعضها البعض بشيء غير قليل من السذاجة، غير أن هذا المنهج الجديرة بالمساءلة يمكن أن يكون له تأثير كاشف وهو يبني الارتباط الدلالي بين نصوص فلسفية عميقة الغور وبين جمل سطحية للدعاية النازية. الروح الفظة المناهضة للأمبركانية، القرف إزاء ما هو آسيوي، الصراع ضد الدخيل اللاتيني للماهية الألمانية، الإغريقية، كره الأجانب وشعر الوطن العاطفي ـ هذه العناصر المشبعة بالغموض تحتفظ بالقدرة التي تطبع النفس بطابعها ذاته سواء أكانت متبدية عارية أم مرتدية لأشعار هولدرلين.

هذه الأطروحة يمنحها فارباس الصلاحية في مقابل منفذي الوصايا الذين يعنون دائماً أن المرتبة العقلية للكاتب تلزم الاجيال القادمة أن يتسلموا هذا الإرث بوصفه كاملاً ولا ينفصل بعضه عن بعضه الآخر.

لودفيغ فتغنشتاين معاصراً*

أنا أعترف أن سؤالين كانا مثار اهتمام بالنسبة لي، طبعاً مع أسئلة أخرى أثناء التحضير لهذا المؤتمر: لماذا يعالج ثلاثة من المتحدثين الستة فتغنشتاين وهايدغر؟ ثم لماذا يعقد المجال الفرنكفورتي النية على إحياء هذه المناسبة حول فتغنشتاين؟ إذا كان هذان السؤالان الاستباقيان قد قصدا بمعنى مبتذل، فمن المفروض أن تكون الإجابتان مبتذلتين أيضاً.

من جهة أولى تكفي الحجة ذات الصلة بتاريخ التأثير: هايدغر هو الفيلسوف الآخر في اللغة الألمانية الذي _وقد وُلِد في العام ذاته الذي وُلِد فيه فتغنشتاين- فتح للحوارات الفلسفية في هذا القرن (العشرين) طرقاً جديدة بأساليب مختلفة وبنتائج شديدة الغنى. ولتسويغ نيّتنا في إقامة هذا الاحتفاء يمكن أن نلاحظ: نحن نحاول أن نقارب الفلسفة بروح العلم أي دونما أي انحياز. إضافة إلى ذلك نحن نتحرك في مناخ منفتح يقدّم لنا أفكاراً فلسفية ذات مقدرة كبيرة على تشخيص العصر شديدة الخصوصية.

---

* ـ ملاحظات كتبت بمناسبة عقد مؤتمر في فرنكفورت بسبب مرور مائة عام على ولادة الفيلسوف لودفيغ فتغنشتاين.

غير أن السؤالين الاثنين يتيحان لنا طريقة في الفهم أقلّ ابتذالاً. لماذا فتغنشتاين وهايدغر؟ على أن عام الولادة وهو 1889 يمنعنا من أن نكون ساذجين. إنه عام مَولد شارلي شابلن الذي عرَّي في أفلامه الديكتاتوراً بطريقة لا يمكن نسيانها. إنها السنة التي وُلِد فيها هذا الزعيم (Fiihrer) الذي كان مسؤولاً عن أعمال القتل الجماعي التي لا مثيل لها وصار قدَراً لجيل بكامله. وهذا وحده يفصل طريقي الحياة للمعاصرين في جيل واحد هايدغر وفتغنشتاين. التشعُّب السياسي يُباعد أيضاً بين طريقي التفكير لدى كلٍ منهما؛ وهذا لا يمكن لنا أن نفعله. إن نظرة ساذجة لم تعد تغفر لنا، بعد أن نعلم حق العلم مع الألم؛ إلى أي مدى من العمق بقي فتغنشتاين حتى نهاية حياته متورّطاً في الشّكّ الذاتي المؤلم لبيئته الألمانية اليهودية، وهذا كله لم يكن فقط تحت تأثير أوتو فايننغر.

حتى السؤال الآخر يمكن أن نأخذه فلسفياً بصورة جدّية: لماذا نقيم الذكرى لفتغنشتاين في مكان لا تزال فيه روح أدورنو مفعمة بالحياة؟ وفي هذا المجال لا أفكّر في الجدار الذي قام على أساس عدم التفهُّم بين فتغنشتاين والنظرية النقدية؛ صديقنا هربرت ماركوزه ألقي شهادة بصورة قسرية في فصل من كتابه «الإنسان ذو البعد الواحد». أنا أفكر في أبعد من ذلك في الدوافع الفلسفية التي تخلق استقطاباً لدى هذه العقول. في الوقت الذي توُصي فيه المدرسة النقدية بطريقة مفعمة بالعناد بالمادية التاريخية تتحوّل باتجاهها تحت اليد كل موضوعات فلسفة التاريخ ونظرية المجتمع، يهدف عمل المستقيمة الهوسي لفتغنشتاين في مجالات صوفية بعيداً عن التاريخ والمجتمع. في عام 1947 يكتب: «من هذا الذي يعرف القوانين التي يتطوّر تبعاً لها

المجتمع؟ أنا مقتنع بأن أكثر الناس ذكاء ليس لديه أي فكرة عن ذلك... المرء يستطيع أن يكافح، يأمل ويؤمن غير أنه لا يمكن أن يؤمن علمياً».

أما ما لايمكن التغاضي عنه فهو ذلك الذي يفرّق بين فتغنشتاين، هايدغر وأودورنو.من المؤكد أن هؤلاء الثلاثة يدخلون انطلاقاً من الرؤية المتباعدة للأجيال القادمة في وضع يُتاح فيه التعرُّف على القرابات فيما بينهم. فيما إذا كان ذلك يعجبنا أم لا فإن هؤلاء المفكرين الثلاثة يربط فيما بينهم ما دفع هنريك فون رايت إلى القول بأن يسمي فتغنشتاين أمام خلفية العالم لإنغلو سكسوني بأنه "أوروبي متوسط". هنريك فون رايت اختار في عام 1977 من إرث فتغنشتاين (ملاحظات مختلطة) ومنها أصدر كتاباً بتعليقات تلقي ضوءاً عليها. إذن هنالك رؤية جديدة سلطت الضوء على الدوافع المتعلقة بالنقد الثقافي وعلى الجذور الدينية التي تفسر فكر فتغنشتاين. تحت مثل هذا الضوء ترتسم الملامح لتفلسف ألماني صحيح من شأنه أن يزحزح فتغنشتاين باتجاه هايدغر وأدورنو.

II

كمدخل على السؤالين المطروحين أريد أن أجيب بالطريقة التي تعينني على تذكّر بض تأملات فتغنشتاين التي تزود فكره غير التاريخي ظاهرياً بدليل عن مصدرها القادم نوعياً من ارتباطات التقاليد الألمانية والألمانية النمساوية. ما هو مهم ليس بالدرجة الأولى نقد شبنغلر للحضارة الذي يلقي بظله كاملاً على المشروعات المبكرة مقدمة "للملاحظات الفلسفية" التي خطط لها، أيضاً ليس قبل ذلك

المواجهات التقليدية بين الحضارة والمدنية، بين طراز الحياة والتقنية، العبقرية والمهارة كما أنه ليس نقد التقدم الاجتماعي، وليس النحيب إزاء تربية متاحة، وليس بالمرة الابتعاد عن حركة الرأي العام ولا من الصحافة الفلسفية. وبهذا كله تعبر عن نفسها فقط عقلية يشترك فيها كل من فتغنشتاين وهايدغر مع ثقافة الجامعة الألمانية لعصره.

ما هو أكثر تميزاً أو نوعية إنما هو ذلك الشعور بالعزلة، بمعنى أن يعيش المرء في بيئة مرتهنة قطعياً وغير متفهمة: «أنا أكتب أصلاً من أجل الأصدقاء الذين هم مبعثرون في زوايا الدنيا». أيضاً هوركهايمر وأدورنو يضعان شذراتهما في معازل مغلقة، لكي تصل إلى الأجيال القادمة على مبدأ القارورات الملقاة في البحر؛ وهايدغر يجد نفسه في موقع متقدم للإصغاء حيث يستقبل الرسائل المشفّرة للوجود. إنهم جميعاً فتغنشتاين،هايدغر وأدورنو يرسلون ما يجدون فيه من رؤى أصيلة تخصهم باتجاه أفراد مبعثرين، شرط أن يكونوا مهيئين كي يطرحوا على أنفسهم فكراً جديداً، دون أن يكون لهم شأن بجماعة التواصل للباحثين ولا بجماعة التعاون للمواطنين. وهم يعرضون عن العلم المأسس وعن الرأي العام السياسي. غير أن هذا التفهم الذاتي الباطني يمضي لدى فتغنشتاين مع تواضع شخصي كبير والتزام لافت للنظز مفعم بروح الانسحاب _حتى أنه كتب قاموساً للمدارس الابتدائية.أيضاً لدى أدورنو يرتبط العنصر الباطني بالعناء الخارجي لتربية شعبية ممارسة بشيء غير قليل من اليأس.

انطلاقاً من النظرة الراجعة يدخل المفكرون الثلاثة في وضع مشترك في نقدهم للعلم. والمقصود هو العلم بالمفرد. وهو يرى في "البحث Trctatus" عندما تكون قد تمت الإجابة عن أسئلة العلم

كلها، تظل مشكلات حياتنا ذاتها دون أن تمس. في محاضرة فتغنشتاين عن المنظومة الأخلاقية Ethik تجلى الحس النقدي لتحليل لغة عالمية مكونة للحقائق بشكل أكثر وضوحاً. الأسئلة التي تقلقنا وجودياً نختبرها بطريقة تسمح لنا بالتعبير عنها بالشكل الاستدلالي لخطاب له صلة بالقضايا: «عندما تُستخدم كلماتنا كما في العلم، عند ذلك تكون أوعية لا تستطيع أن تضمن أي شيء آخر أو تعلم سوى المعنى الطبيعي والمغزى الطبيعي، في حين لا تعبر كلماتنا إلا عن الحقائق الفعلية. وهكذا مثلما يدخل في فنجان شاي فقط فنجان شاي مملوء بالماء، وأيضاً عندما أصب فوقه بطريقة اللتر.» إن انفعال فتغنشتاين لا يتجه بطبيعة الحال ضد العلم ولغته، وإنما ضد علموية لا تسمح بالتعبير عن كل شيء في هذه اللغة، وهي إما أنها تميز بلا معنى أو تفصّل على حجمها الخاص وهي بهذا تدمر. إن تفلسفاً يخترق ذلك بنظرته الثابتة يهرول بمقابل حدود اللغة لكي يعبر على أقل تقدير بصورة غير مباشر عن أن مشكلات الحياة ذات أهمية لا نهاية لها، على الرغم من أنه لا يمكن التعبير عنها: «أعتقد أن هذا هو دافع كل الناس الذين حاولوا دائماً أن يكتبوا أو يتحدثوا عن منظومة الأخلاق والدين.»

هايدغر وأدورنو يمارسان نقدهما للفكر المتمثل والمطابق بوسائل مختلفة لكل منهما، غير أنهما بالتأكيد يهدفان إلى ما هو مشابه. هنا كما هناك ينوس الفكر الفلسفي دونما توقف بين الميتافيزيك والعلم لكي يغطي بطريقة غير معقولة قوام الحقيقة الذي أصبح بلا وطن والذي لم يعد بمقدوره أن يتمسك بتلك الميتافيزيك ولا أن يتملك بهذا العلم. فتنشتاين، هايدغر وأدونو يتبعون مثال المعرفة الحدسي ذاته لترك

الرؤية الصامت. وهم يقلبون الخطاب الاستدلالي ضد أنفسهم ذاتهم. هم يقلبون المفاهيم والجمل طويلاً هنا وهناك إلى أن يشرق بلمح البرق في روح السامع ما لا يتاح قوله. إن فاعلية الفكر المكون المتدخل تسبق دائماً هذه السلبية المتذللة للرؤية: «ليس ثمة شيء أكثر أهمية من تكوين مفاهيم إفتراضية تتيح لنا فهم مفاهيمنا ذاتها». غير أن الهدف ليس حل مشكلاتنا وإنما اختفاؤها: "ليست صعوبة الفهم وإنما صعوبة الإرادة هي التي علينا أن نتجاوزها." لأن "حل المشكلة التي تعترضك في الحياة إنما هي نوع من الحياة الذي يدفع ما هو إشكالي إلى الاختفاء." وأيضاً التذكر المُلِحّ لهايدغر ينبغي أن يتحقق في لحظة دخول حدث ما. وأدورنو كان على ثقة في محاضرة الدخول من أن وجاهة أي تفسير فلسفي «تتحقق في تدمير السؤال.»

سواء أكان ذلك التحليل اللغوي المعالج، أم كان ذلك تذكر الوجود أو الديالكتيك السلبي، في كل مرة ينقلب الفكر الاستدلالي ضد بنية القول ذاته لكي يتملص من الخطاب المصنف تبعاً للقضايا فيبقى على الأثر. فتغنشتاين، هايدغر وأدورنو، كلهم يريدون أن يحققوا تأثيرات من شأنها أن تماثل قبل كل شيء التجارب الجمالية. الفلسفة لا ينبغي لها أن تقدم وقائع، وإنما أن تتيح رؤية وقائع معروفة في ضوء آخر. "يجب عليك أن ترى كيف يصل ضوء جديد إلى الوقائع." دن أن تكون القدرة بالتصرف بالروح الخلاقة للفنان يجب على الفيلسوف أن يأخذ على عاتقه مهمة الاقتراب من الانكشاف الشعري للعالم: المسائل العلمية تعنيني، لكن لا تأسرني فعلياً. هذا ما تفعله بالنسبة إليَّ فقط مسائل مصورة وجمالية". هذا ما كتبه فتغنشتاين في عام 1945 وكان قد سجل قبل ذلك بعام ونصف: "أنا أعتقد بأن

موقفي من الفلسفة يتلخص في أنني أقول: ليس على الفلاسفة إلا أن يكونوا شعراء." الحالات المتوازنة تلح علينا:" تحرير اللغة من قواعد النحو وصولاً إلى بنية ماهية أكثر أصالة، تظل مهمة محفوظة للفكر والشعرية." هذا ما قاله هايدغر وأدورنو يحوِّل الفكر الفلسفي الذي يعرف كيف يبقى متعلقاً بقوام الأعمال الباطنية للفن الطليعي، إلى نظرية جمالية. الثلاثة جميعهم يجدون أنفسهم في الطريق إلى صيرورة الجمالية للنظرية.

من زاوية النظر هذه يكتشف المرء أيضاً مساراً موازياً لتواريخ الأعمال تفرض نفسها بوصفها حركات تصريف الانعطافات مقلوبة. فتغنشتاين هايدغر وأدورنو هم بالدرجة الأولى ملتزمون بفلسفة تفهم ذاتها في أية طريقة أخرى بوصفها مشروعاً علمياً. وفكرها يتطور ضمن تأثير من وفي الانشغال مع الدلالة المنطقية لبرتراندرسل وفريجي ومع الفينومنولوجيا الترنسندنتالية لهوسرل ومع الماركسية الهيغيلية وأخيراً مع ما وراء السيكولوجيا الفرويدية. وهم يحررون أنفسهم من يديهية فلسفة تريد أن تعالج مشكلات علمية. بطبيعة الحال بعد أن يكونوا قد ابتعدوا عن نقاط الانطلاق هذه. بين البحث "Tractatus" و«الملاحظات الفلسفية» بين «الوجود والزمان» و«رسالة الانسانوية» بين «كيركغارد» و«جدل التنوير» يدخل لكل واحد منهم انعطافة مفاجئة لا تعني فقط العودة عن الأشكال التقليدية لتقديم البراهين أو العرض، وإنما التغير الراديكالي لموقع الوعي. الحكم الموجزة تصبح مثلاً أعلى والشذرة تصبح اعترافاً. القوة الدافعة إنما هي انفعال ضد أفلاطوني «إن ذلك الذي أقاوم ضده إنما هو مفهوم دقة مثالية يمكن أن يكون كما يقال معطى لنا قبلياً. في أوقات مختلفة تكون مثلنا عن الدقة مختلفة،

دون أن يكون واحد منها الأعلى.» فتغنشتاين يقحم نفسه في تلك التشابهات العائلية التي تنتج عن المقارنة الأفقية والتبادلية، وهو يحمي نفسه ضد لا عدالة طريقة تأمل «تريد أن تعطي توقفاً لعلامات الصورة الأولى». هايدغر وأدورنو يفهمان أطروحة المثل الأفلاطوني دونما لبس بوصفها الصوغ النموذجي لفكر نسيان الوجود أو المنطلق الفلسفي له. إنها موضوعات مشابهة تلزم بالعودة: فيما إذا كانت العلوم التجريبية تخسر معياريتها لصالح جمع ألعاب لغوية، أو إذا كانت ذاتية مؤكدة لذاتها لصالح الطمأنينة الجديدة. العقل الأداتي يتم التغلب عليه لصالح التذكر التمثيلي للطبيعة ـ إنما هو دائماً ذلك «التشابه النادر بحث فلسفي مع ما هو جمالي"، ينبغي أن يستحضر إلى الوعي في المسارات المتعددة." من يعلم فلسفة الآن لا يعطي الآخرين غذاء لأن طعمه يمتعهم، وإنما لكي يغيروا أذواقهم.»

ما كان معنياً به كل من فتغنشتاين، هايدغر وأدورنو هو التوضيح الباعث على الرضا لما هو مغطى ومعلب في الحاضر الدنيوي، أي تحليل خلفية لا يمكن التعبير عنها كما هي. هذا النوع من التحليل الشارح للعالم، المستكشف للعالم والمغير للعالم لا يوجه نظرته نحو ممارسات تخص العالم الداخلي. هذه النظرة لا تتجه نحو المشكلات التي تطرح نفسها في العالم، ولا تتبع وجهة عمليات التعلم التي تجيب عن تحديات في العالم. كان من رأي فتغنشتاين أن الاستخدام اللغوي لنظرية علمية يستند إلى وقائع تفسرها هذه النظرية، ثبتت جدارته من خلال المشكلات التي تحلها: «لكن في الفلسفة لا تكون آراء صحيحة أو خاطئة حول أحداث الطبيعة التي يستند إليها (استخدام اللغة). لا توجد واقعة تسوغه، ولا واحدة منها تستطيع أن

تدعمه.» وهكذا يختفي بُعد الصلاحية وعدم الصلاحية في حدث تبدل الآفاق، الذي يحقق نفسه على الذوات. بطبيعة الحال يستسلم هايدغر دونما مقاومة إلى هذه الحركات الفكرية وحدها. ووحده هايدغر يلتمس منها نتائج تفيض إنسانوية موضحة، غير متفقة مع الرؤية البينذاتية لفتغنشتاين عن الممارسة اللغوية وشكل الحياة كما عن مادية السعادة لدى أدورنو.

الماحكات المعاصرة تبين أية رؤى نحن مدينون بها إلى التركيز على وظيفة اللغة المكونة للعالم والفاتحة للأعين، وفي الوقت ذاته الكابحة وعلى التجربة الجمالية. وبهذا أرى إسهاماً ألمانياً له صفة نوعية في فلسفة القرن العشرين يستطيع المرء أن يتتبعه عبر نيتشه مروراً بهوبفولت وهامان رجوعاً. بقدر ما نحن موجودون في هذا التراث وبقدر ما نشعر أننا ملتزمون به بقدر ما تركت تجارب نوعية لدى البعض منا في هذا القرن آثاراً من الشك. هذا الشك يتوجه ضد تنازل الفكر الفلسفي الذي كان يتصدى لحل المشكلات أمام القدرة الشعرية للغة، للأدب والفن. لهذا السبب تنصرف الذكرى إلى رؤى يقينية للبرغماتية، عموماً على رؤى فلسفة ممارسة من شأنها أن تأخذ على محمل الجد الإنجازية المتعلقة بالعالم الداخلي للذوات الفاعلة. وإذا لم يكن كذلك سوف نخسر التعاون الجماعي بين الاستكشاف الجديد للعالم وبين سيرورات التعلم في العالم من بين أعيننا —الارتباط المتبدل بين ذلك الذي يحدث وبين ذلك الذي يجب أن نحسبه لنا.

أيضاً في تحفظنا تؤكد ذاتها بطبيعة الحال مقدرة فكر له قدرة التشكيل. كان مؤلفه سوف يستنفر قواه ضد كل احتفالية بما في ذلك إقامة ما يمكن تسميته عيد ميلاد عادي.

هوركهايمر

حول تاريخ تطور إنجازه

في دائرة المنظرين في فرنكفورت الذين اجتمعوا في ثلاثينيات القرن العشرين في نيويورك وصولاً إلى تعاون وثيق للقيام بجهد تعليمي يحتل فيه هوركهايمر موقعاً له أهمية بالغة وهو يحافظ ليس فقط على مهمة مدير المعهد ورئيس تحرير المجلة_على الرغم من بولوك_ وإنما تنظيمياً على إبقاء الخيوط في يديه؛ وقد اعترف به دونما أي نزاع بوصفه "العميد الروحي« لبرنامج البحث المشترك. الجانب المقابل لهذا الموقع المركزي نادراً ما تمت ملاحظته: ذلك أن الانجاز الفلسفي الخاص لهوركهايمر يمكن نزعه بصورة اقل من الآخرين العاملين معه من الإنجازات الجماعية للفئة التي اجتمعت حوله من المثقفين المهاجرين. هوركهايمر يبقى بالنسبة إلى شخصية المجموعة التي سميت فيما بعد "مدرسة فرنكفورت» الملتزم الأقوى من المشاركين الآخرين جميعاً. أنا لا أتذكر هذه الحالة لأن مشكلة تمييز المناقب الفردية قد شغلتني، وإنما لأسباب موضوعية وذاتية.

هوركهايمر استثمر بين عامي 1931-1941 زخمه النظري وطاقاته العقلية تقريباً دونما توقف في التحقق المتعدد الاختصاصات لذلك البرنامج البحثي المعتمد على الفكر المادي الذي افترض ملامحه في «االسلطة» «العائلة» «المجلة من أجل البحث الاجتماعي» وصولاً إلى الجزء المخصص للنقد. ذلك أن فلسفة هوركهايمر ينبغي أن تظهر في هذا التعاون مع اقتصاديين، علماء نفس، حقوقيين، مؤرخين، وسوسيولوجيين، سوسيولوجي موسيقي وأدب، علماً بأنه كان لديه أساس في قناعة فلسفية لم يشاركه فيه بالمطلق بقية أعضاء المعهد _وهو التأكيد الذي لم يكن على كل حال بالنسبة إلى أعمالهم بمثابة الحركة الأولى، يقيناً انطلقوا جميعاً من أن نظرية المجتمع الماركسية يجب أن تتحرر من القيود الرسمية للعالمية الثانية والثالثة. كما يجب أن تكيف نفسها باتجاه العلوم الاجتماعية البورجوازية المتأسسة أثناء ذلك وفي علاقة غير مرتهنة. هنا نلمس أن جميع العاملين في المعهد متفقون على أن الرؤى المؤسسة على فلسفة التاريخ في مجتمع متحرر سوف تقيم ارتباطاً بين الاختصاصات وسوف تعطي للعمل العلمي المفرد توجهاً متغيراً. غير أن هوركهايمر وحده يربط مع برنامج هذه المادية المتعددة الاختصاصات تفهما ذاتيا متحولاً للفلسفة وعالي الأصالة. لقد أراد أن يواصل الفلسفة بوسائل أخرى، أي علمية اجتماعية. علماً بأن علماء الاجتماع لم يكونوا مهتمين بصورة خاصة بهذه الأطروحة، أما الفلاسفة في دائرة أدورنو وماركوزه فلم يعيروها نظرة جدّية. وقد كان لمفهوم "المادية" لدى هوركايمر دائماً دلالة نقدية فلسفية، كان يقف دائماً إلى جانب الفكر ما بعد الميتافيزيكي. مع

ماركس كان هوركهايمر يرى أنه مع فلسفة هيغل وصل بنيان الفكر الفلسفي إجمالاً إلى نهايته —وأن تلك المثالية التي أرادت أن تتمسك ببنيان التقاليد عبر هيغل كانت قد تصلبت إلى إيديولوجيا وبالتالي وضعت في خدمة بؤس عيني وألم فردي لتختفي ضمن مفاهيم عامة بالغة السمو. مع ماركس كان هوركهايمر يؤمن بالموقف الذي يرى أن ضرورة الممارسة الفلسفية هي التي يمكن أن تنقذ قوام الحقيقة عنده. غير أن هوركهايمر وهو أقوى شكاً من ماركس وجد نفسه في موقف كانت فيه الآمال قد حسمت في تغير قائم تاريخياً. لهذا السبب بلغت الخطوة الموسطة لإعادة التكوين واستمرار بناء نظرية علمية محصنة ضد تجلي مثالي ثقلاً خاصاً - أجل نظرية المجتمع هذه ظفرت بمعنى جديد من زاوية الحفاظ على المضامين الجوهرية لفلسفة بلغت حدود نهايتها. بالنسبة إلى هوركهايمر تدور المسألة حول رفع الفلسفة في نظرية المجتمع، فالتحول العلمي الاجتماعي قدم الفرصة الوحيدة لاستمرار الحياة بالنسبة إلى الفكرة الفلسفية. وقد سار على هذا الرأي بكل تفصيلاته هاوكه برونكهورست فيما يخص «التقويض المادي للفلسفة». وقد بين بأن هوركهايمر في أخصب المراحل من حياته كان بخلاف أدورنوو ماركوزه نقيض الفيلسوف. وإذا كان العمل الفلسفي لهوركهايمر قد ظهر في ذلك الزمن في الانجاز الجماعي لدائرته، فإن ذلك لا يعود الفضل منه إلى القرار القائم على الصدفة، في أن يمارس دوراً تنظيمياً علمياً، وإنما إلى جواب طبيعي يواجه فيه هايدغر على «نهاية الميتافيزيك». يجب على الفلسفة مادامت لم تستطع أن تصل إلى التحقق أن تنتقل إلى وسيط آخر لكي لا تنحدر إلى إيديولوجيا-

وبالنسبة إلى هوركهايمر ينبغي أن تكون العلوم الاجتماعية المنصهرة والمحزومة في محرق نظرية المجتمع النقدي وفي الوقت ذاته المتجددة في هذا الوسيط. حول هذه الفكرة كانت إنجازية هوركهايمر مرتبطة مع دور مدير المعهد ورئيس تحرير المجلة. انطلاقاً من هذا الارتباط التأسيسي الفعلي يمكن تفسير النتائج المتعلقة بتاريخية الانجاز وبالسيرة الذاتية والتي كانت لدى نهاية هذا التعاون بالنسبة إلى العمل الخاص لهوركهايمر حقه، مع هذه النتائج أريد الآن أن أنشغل بقدر المستطاع. والمرء يعطي هوركهايمر عندما يؤكد بأنه ركز إنجازيته العلمية إبان ثلاثينيات القرن العشرين في إسهاماته الكبيرة في مجلة البحث الاجتماعي". في التعاون الذي تلا ذلك مع أدورنو بين عامي 1941-1944 توجهت هذه الأعمال انطلاقاً من قوة خاصة لتحقيق انعطافة نحو فلسفة تاريخية منشغلة بالنفي. هذه الإنجازية تم التعبير عنها أصلا في العقود الثلاثة بعد الحرب على أنها تقريباً معرقلة-في أعمال مناسبات، مثلما يقول ألفريد شميت، وفي ملاحظات نشرت بعد الوفاة كان قد سجلها هوركهايمر بين عامي 1950-1969. إن من يريد أن يستقيل في هذه الأيام مادية هوركهايمر الأصيلة، يدفعها إلى الصلاحية في سياقات نظرية متغيرة، يجب عليه أن يعود إلى جوهر إنجازه ونجاحه إلى أعماله التي ظهرت قبل نهاية الحرب.إن مؤلفاً، إذا افترضنا أن انجازه سوف يحظى بالتكريم، ينبغي أن يكون له مطلب لا يتنازل عنه، وأن يؤخذ عمله الرئيس على محمل الجد. وبهذه المناسبة أسمح لنفسي بأن أعالج شيئاً ما بعد ثانوي الأهمية. _أي مسألة تاريخ الانجاز: كيف يمكن تفسير تناقضية فلسفة

هوركهايمر المتأخرة مثلما عرضت في الملاحظات؟ هذه الملاحظات إنما هي مخترقة من التناقضات. إن فلسفة التاريخ المطبوعة بطابع نقد العقل الأداتي ـ بالنسبة إلى فكرتها عن حياة مشتركة عقلانية لأفراد مستقلين غير معطوبين قد ختمت بخاتمها قدر العالم الغربي من خلال انتصار شكل الحياة الشمولي، هكذا يعطي اللحن الرئيس، في الوقت ذاته يتمسك المؤلف بعناد يائس وأحياناً حتى بسذاجة ودونما توسط[110] بالإرث الليبرالي لعصر الأنوار. وهوركهايمر يوقع نفسه دائماً في الكلمة: «الانتكاسة تبدو أنها هي الهدف الوحيد للتقدم. غير أن الفكرة فيما يتعلق بها على درجة من الخسة مادام يوجد ألم يمكن أن يرفع من خلال التقدم.[111]» من جهة أولى ينظر هوركهايمر إلى النقد على أنه غير ممكن، إذا سحبت من تحته القاعدة التاريخية. يجب عليه بالتأكيد أن يعوض ضياع لحظته البرغماتية «بيوتوبيا خاوية». من جانب آخر يستغل لصيرورة يوتوبيا النقد هذه بالمطلق معنى تأكيدياً، معنى تراجعياً من هيغل إلى كانت. تحت عنوان التراجع اليوتوبي «يمكن القول بأنه» لأن الوجود الذي لا يستطيع تقدمه الخاص أن يحقق بعد مصلحته الترنسندنتالية في تاريخ المجتمع الذي يعيش هو (الفرد) فيه (...) يصبح أكثر عينية في الوقت ذاته من حيث أنه يختبر أن الإنسانية، وليس مجرد جزء منها يمكن أن تصل إلى نظام، أكثر تجريداً من حيث أن عملها الخاص قد فصل عن الهدف من خلال طريق طويلة إلى ما لا نهاية لا يحيط بها البصر. وهو

---

[110] ـ يمكن العودة إلى المرافعة «من أجل تداعي الرؤى الواضحة»، ص107.
[111] ـ المصدر السابق، ص137.

سوف يشير راجعاً إلى الصياغة العامة مثل الصياغة الكانتية عن الهدف النهائي للتاريخ البورجوازي العالمي»[112].

هذه التناقضات الظاهرة علناً، وهي ليست بالمطلق ديالكتيكية، دون أن يكون هوركهايمر على استعداد لأن يلغيها، يمكن أن تفسر من اللحظة الأولى أنها تميز في الفلسفة المتأخرة توتراً غير محلول بين موضوعات من مرحلتين مختلفتين كأنما حجزت نفسها المرحلة الأقوى على الدوافع الموجهة نحو ما هو عملي لثلاثينيات القرن العشرين ضده النظرية التاريخية لجدل التنوير. هذا التفسير يمكن ألا يكون خاطئاً بالكامل –الشكيّة المادية تظل في فكر هوركهايمر الأخلاقي موقفاً ثابتاً_ غير أنه بسيط أكثر من اللازم. التصور المكتمل الوحيد الذي يستحوذ عليه هوركهايمر في أي وقت كان ذلك التصور عن المادية المتعددة الاختصاصات– هذا البرنامج كان من الممكن إقراره ضمن شرطين اثنين. كان يجب على العلوم الاجتماعية القابلة للخطأ أن يكون باستطاعتها فعلياً حمل عبء المتطلبات النظرية القوية التي ينبغي أن تواصل الحياة فيها مقاصد الفلسفة العظيمة؛ كما وجب على المسار التاريخي أن يعطي أماناً بأن ذلك الموقف النقدي الذي ظفر انطلاقاً منه بادئ ذي بدء العمل المتعدد الاختصاصات بأفقه، انطلق موضوعياً من صراعات مجتمعية، أعاد إنتاج نفسه وحقق انتشاره. وقد بين هلموت دوبيل بصورة مفردة، كيف استهلكت نفسها ثقة هوركهايمر في هذين الشرطين حتى بداية عقد الأربعينات.[113] منذ ذلك التاريخ افتقدت أفكاره الرباط الموحد.

---

[112]- المصدر السابق، ص139

[113]- H. Dubiel, Wissenschaftorganisation und Politische Erfahrung

أنا أريد أن أتتبع التطور المتواصل في ثلاث خطوات. قبل كل شيء أريد أن أسمي الأسس التي حركت هوركهايمر كي يقترب من الموقف التاريخي لفالتر بنيامين، بعد ذلك أريد أن أفتش عن التعاون الوثيق مع أدورنو[114] (1) ومن ثم أريد بإلقاء نظرة جانبية على أدورنو أن أتذكر أنه في «جدل التنوير» لا تتركب مقاصد المؤلفين بالمطلق دونما ثغرة[115](2)، في النهاية أريد أن أعود إلى سؤال المنطلق عندي وأعالج التناقضات التي ودع فيها هوركهايمر في مرحلته الأخيرة «جدل التنوير» على أي حال هو يتشاجر مع عدم إمكانية الخلاص من قدر عقل أداتي يمد نفسه وصولاً إلى كلية خاطئة.

I

كان هوركهايمر في نيسان من عام 1942، عندما كانت جيوش هتلر تزحف دونما موانع في الظاهر على الأقل، قد انتقل بموطنه إلى كاليفورنيا. إلى أي حد كانت هذه المحطة من حياته عميقة الأثر، يمكن إدراك ذلك من خلال المعلومات الخارجية. مع المعهد القائم على مرتفعات morning side، مع الدائرة اللصيقة للعاملين في المعهد، مع مسار السنة الأخيرة من المجلة يمكن القول إن هوركهايمر ترك خلفه عالماً كان قد عمل على تماسكه تنظيمياً بعد أن كان قد ألهمه روحياً. لقد خرج بعيداً عن الإطار الذي تحققت فيه صلاحية مواهبه في هذا المركّب النادر الحدوث. كان في ذلك الزمن على هوركهايمر أن يعمل كشخص، كملهم مثقف، كمفكر أصيل، كفيلسوف ومنظم

---

[114] ـ المصدر السابق ص 39

[115] ـ المصدر السابق ص 79

علمي، وفي الوقت ذاته بالغ التأثير، وإلا لما استطاع أن يربط به وببرنامجه على مدى هذه السنوات هؤلاء العلماء العديدين المبدعين الموهوبين إلى أعلى الدرجات مع الحماسة الشديدة، وهم مختلفون من حيث المنشأ والتوجه.

مباشرة قبل العمل بجدل التنوير في عام 1941 وفي شتاء 42/1941 كتب هوركهايمر موضوعين تنطلق منهما الأسباب الداخلية لوداع معهد نيويورك كما يتبين فيهما التعاون الحصري مع أدورنو[116]. سوياً مع «أطروحات فلسفة التاريخ» لفالتر بنيامين التي أنقذتها حنه آرنت في باريس وسلمتها إلى أدورنو في نيويورك، ظهرت «الدولة السلطوية» و«العقل والحفاظ على الذات» في طبعة خاصة مهداة إلى بنيامين.

المبحث حول الدولة السلطوية ينتمي إلى الدراسات المنفذة بين عامي 1934 و1942 حول الاشتراكية الوطنية يوجد بكل جلاء تحت تأثير بولوك ونظريته عن رأسمالية الدولة[117]. هنا يرسم هوركهايمر أفقاً مستقبلياً يفسر فيه لماذا يرى مؤلفا جدل التنوير المسألة بصفتها حقيقة بسيطة مفادها أن البشرية سوف تغرق في بربرية جديدة. لو أن المرء في المعهد أدرك الفاشية حتى ذلك الحين إلى حد ما وبصورة منهجية بوصفها مرحلة انتقالية من الرأسمالية الإحتكارية إلى

---

[116] ـ ذلك أن هذه الخطوة الظاهرة قسراً من التذكر الاسترجاعي بداية كانت مترافقة مع توقعات أخرى، هذا ما يشير إليه رولف فيغرهاوس. **Die Franhfurter schule, Geschichte, theoretischeEntwicklung, Politischee Bedeutung 1986.** أنا اعتمد هنا على الكلمة الختامية لجدل التنوير.

[117] - **Horkheimer, Pollck, Neumann, Kirchheimer, Marcuse Recht und staat im National soziallismus1981**

رأسمالية الدولة (وإلى المدى الذي نكوِّن فيه مستقبل الليبرالية) تظهر النظام النازي الآن بوصفه شكلاً مختلطاً غير راسخ والتي تستهلك وتحل محلها متكاملة لإشتراكية دولة ذات طابع سوفييتي. هذه الدولة النازية هي «الشكل الأكثر منطقية للدولة السلطوية»_ الستالينية بوصفها مستقبل الفاشية. هذه المتكاملة تتنازل عن ممارسة كره العروق وتضع نهاية لصراعات الجبهات ومنافسات السلطة، وبالإجمال لبقايا عالم لا يدار حتى الآن شمولياً. ومن هنا فالشبكة البيروقراطية دونما أية ثغرة حول المجتمع، وتحكم بوليس الدولة السري يخترق الخلايا الأخيرة. وهذا يستبق هوركهايمر في عام 1941 رؤية جورج أوريل: «الاختيار الذي يركزه المرء في المعسكرات يصبح أكثر فأكثر خاضعاً للصدفة. فيما كان مجموع المساقين في كل حالة يزيد أو ينقص، أو فيما إذا كان المرء يستطيع أن ينجز تبعاً للزمن في ألا يملأ الأماكن الفارغة للمقتولين، أصلاً يمكن أن يكون كل واحد في المعسكر»[118].

المكان الذي نشر فيه هذا المقال لم يكن بالمطلق خاضعاً للصدفة. هوركهايمر أدار ظهره للمنطلق التاريخي المادي وتوجه بفكره نحو خط بنيامين. وهو يرى الآن أنه من الممكن إلى حد ما أن تنامي القوى المنتجة سوف يحقق الاشتراكية أو يدمرها. ما كان يقصد ذات يوم «بالاشتراكية» يبدو أنها أضاعت كل علاقة تاريخية مع التقدم التاريخي. الأمل الثوري لم يعد له رسوخية في العالم. وهو في المعنى

Max Horkheimer , Autoritarer staat 1972 - [118]

السيء طوباوي وعلى كل حال فقد أصبح لا مكان له والأمل بتوتر ديالكتيكي ضمن سيرورة التاريخ أفرغ من مضمونه.

إذا كانت المسالة تدور فقط حول كسر استمرارية التاريخ، فإن الاتجاهات التاريخية الجديرة بالملاحظة تفقد مصلحتها الأكثر جدية. أما الذي يستحق الدراسة فهي وحدها لا متغيرات الشر والقمع المانحة للاستمرارية. المصلحة تتطلب فقط بنية السيطرة التي استأجرت التقدم في هيئة العقل الأداتي. معنى ذلك لم يعد ماركس هو الذي يدل على الطريق وإنما نيتشه. ليست نظرية المجتمع المتخمة تاريخياً، وإنما نقد عقل راديكالي يتهم التآخي بين العقل والسيطرة يجب أن يفسر، رد لماذا في تغرق البشرية في نوع جديد من البربرية، بدلاً من أن تدخل في وضع إنساني حقيقي[119].» هذا كان موضوع المبحث «العقل والحفاظ على الذات» الذي يعطي فيه هوركهايمر للأفكار القديمة انعطافة مميزة جديدة.

كان هوركهايمر قد تتبع في أعماله عملية الانكماش التي ينتكس فيها العقل الموضوعي إلى عقل ذاتي. وعلى الدوام كانت تعنيه كيفية تحديد مفهوم العقل ضمن العلاقة مع الحفاظ على الذات، وذلك ضمن شروط المجتمع البورجوازي القائم، «وإرجاعه إلى المعنى الأداتي.»[120] لقد أوجد ارتباطاً بين إضفاء الأداتية على العقل بالنسبة إلى المصلحة الذاتية المونادية وبين الأنانية البورجوازية. غير أن هذا العقل الأداتي كان قد ظهر فقط بوصفه إنتاجاً انشطارياً للعصر البورجوازي؛ وهو يشير عبر ذاته إلى تشكيل ما بعد بورجوازي للمجتمع الذي يمكن أن

---

[119] ماكس هوركهايمر وتيودور أدورنو، جدل التنوير 1947.

[120] Max Horkheimer? Vernunft und selbsterhaltung 1970-

يفي بوعده والذي كان قد أعطى ذات يوم إبان ذلك عقلاً جوهرياً منحلاً اسمياً. هذا الأمل لم يعد لدى هوركهايمر أي شيء منه.

مع صعود الفاشية ومجيء المستقبل الذي يهب لها الاشتراكية المتكاملة للدولة، تتجلى الفكرة البورجوازية للعقل في ضوء آخر. أي أن المجتمع البورجوازي يحدد المرحلة الأخيرة الجديرة بكرامة الإنسان في مثلما تبدو المسألة عملية تدمير ذاتية غير معكوسة للعقل. قبل ذلك ببضع سنوات ورد في «المادية» و«الأخلاق» أن فكرة المجتمع الحريص على كرامة الإنسان الذي فيه شيء ما مثل أخلاق مستقلة يمكن أن يخسر أساسه ووظيفته كنتيجة منطقية تنشأ انطلاقاً من فلسفة الأخلاق الكانتية. والآن تبقى الشكوى حول أن «مقولة الفرد التي ارتبطت بها رغم كل التوتر فكرة الاستقلال لم تستطع أن تصمد أمام الصناعة الضخمة»[121]. مع أنانية الفرد البورجوازي ينهار الوجدان ويخسر قانون الأخلاق المرسل إليه: «المؤسسة التي يتوجه إليها قد انحلت. ما هو أخلاقي يختفي لأنه لم يعد يكفي لمبدأه الخاص»[122]. هذه الفكرة سوف يطلقها هوركهايمر في البحث الجانبي «جولييت أو الأنوار والأخلاق». لا يمكن الإنكار أنه كان ثمة اقتراب من النقد التقدمي لبنيامين الذي أزاح القناع عن الخصائص الشمولية للأنوار.

أيضاً عندما كان أدورنو مشاركاً في عملية إصدار "العقل والحفاظ على الذات" يشهد الاتقان في مقالة منشور بمناسبة ذكرى بنيامين أن هوركهايمر بدافع محض شخصي قد اتخذ مساراً في التطور علق

---

[121] ـ المصدر السابق، ص31

[122] ـ المصدر السابق، ص 32

فيه تعاونه مع أدورنو. أدورنو نفسه كان قد تناول منذ البداية موضوعات بنيامين، وهي التي أصبحت ذات فاعلية لدى هوركهايمر في بداية الأربعينيات وذلك تحت ضغط التجارب السياسية.

II

يقع العمل المشترك في «جدل التنوير» في الفترة التي تحركت فيها السيرتان الذاتيان والفكريتان لهوركهايمر وأدورنو بالشكل الأكثر اقتراباً من بعضهما البعض. في تلك الأثناء تقاطعت خطوط حياتهما على أفضل ما يكون التقاطع. عندما يؤكد كل من هوركهايمر وأدورنو دائماً لبعضهما البعض بعد الحرب أن أفكارهما "واحدة"، فإنهما يموهان فرادة الوضع بين تشرين الثاني 1941 عندما استوطن أدورنو المنتظر بفارغ الصبر هوكهايمر في سانتا مونيكا وبين أيار 1944 عندما انتهى العمل في فردريك بولوغ حيث قدم المخطوط بمناسبة عيد ميلاده الخمسين.

حيث كان قد أنجز لهذا الغرض. وهما بذلك يغطيان الخلافات التي كانت قد نشأت مبكراً بين الموقفين والتي تراجعت فقط في تلك السنوات من التعاون الحثيث بينهما. وقد نتجت الأسباب الداخلية بالنسبة إلى هذا التقارب المرحلي في ذلك الزمن انطلاقاً من تطور هوركهايمر أكثر مما كان ذلك لدى أدورنو. بالنسبة إلى الأول أكد جدل التنوير قطيعة مع البرنامج المتتبع في مجلة البحث الاجتماعي، أما بالنسبة إلى الآخر فقد تكيف بصورة غير ملحوظة في استمرارية

فكر تحدد لاحقاً بوصفه ديالكتيكياً سلبياً[123]. استطاعت سياسة النشر لدى أدورنو في خمسينيات وستينيات القرن العشرين أن تتجاهل تاريخ نشوء النصوص، حتى وإن كانت هذه النصوص تعود إلى عصر جمهورية فايمار، وبالتالي تحفظ المخطوطات كلها في تعادل زمني مثالي، لأن النص المتشعب انطلق فعليا دونما انقطاع من جذور مبكرة. فعلياً تستقي فلسفته المتأخرة موضوعاتها الجوهرية من الكتابات المبكرة.[124]

تبدأ مقدمة جدل التنوير باعتراف بالتشكيك العلمي للمؤلفين. حيث إن أعمالهما الممارسة حتى الآن توجهت نحو مؤسسة العلم المنشأة والتي ارتبطت موضوعاتياً باختصاصات مفردة، وقد اقتصرا على «نقد ومواصلة أطروحات اختصاصية» _الشذرات التي جمعناها هنا تبين بالتأكيد أننا تخلينا إلزاماً عن تلك الثقة"[125] في الحقيقة إنما هو هوركهايمر وحده الذي نقض بكلماته برنامج محاضرة الدخول لديه كمدير معهد البحث الاجتماعي كذلك برنامجه الذي طوره مراراً عديدة في مجلة البحث الاجتماعي. أدورنو كان دائماً بعيداً عن الثقة بعلم الاجتماع وبالعلوم المفرد. في محاضرة الدخول كمحاضر من خارج الملاك في جامعة فرنكفورت التي تزامنت مع خطاب الدخول لهوركهايمر وضع حداً فاصلاً واضحاً بين الفلسفة والعلم: "فكرة العلم هي البحث

---

[123] - يمكن العودة إلى: BonB, N Schindler »kritische Theorie als interdisplinarer Naterialisurus ,,.

[124] - Die Aktualitat der philosophie, Th.Adorno أدورنو ذاته يبين في جدل التنوير إلى أن فصل «روح العالم وتاريخ الطبيعة» إنما هي موضوعات مأخوذة من محاضرة مبكرة حول فكرة تاريخ الطبيعة جرت الاستفاضة فيها في جدل التنوير.

[125] - جدل التنوير، ص 5

وفكرة الفلسفة هي التفسير."[126] إذا كان علم الاجتماع بمثابة متسلق شديد الذكاء لمواجهات الأبنية استطاع أن يسرق بنجاح من المنزل المتداعي للميتافيزيك أشياء نصف منسية وذاهبة حقاً إلى الضياع فهو لن يستطيع أن يحتفظ طويلاً بالغنيمة لأن الفلسفة تستطيع سريعاً أن تتعرف على القيمة الحقيقية للثروة.

ذلك أن جدل التنوير إنما هو جميعة بقيت من الشذرات، إن هذا لم يكن في نية هوركهايمر، وكان قد خطط لعمل قائم على نسق واستخدام حتى ذلك الحين أشكال عرض تقليدية. بالمقابل كان أدورنو منذ وقت مبكر على ثقة من أن الطابع الشذراتي للعرض هو وحده المناسب للفكر الفلسفي. الفلسفة لا تحدد نفسها بمنهاج حتى ولا بالمنهج الهرمنوطيقي. يجب عليها أن تفك ألغاز واقع شوه آثار وتشابكات بصورة غنية بالخيال، كما يجب عليها أن تستجيب لحضور روحي على «الإشارات السريعة التي تخفي الشخوص الملغزة للموجود.»[127]

فضلاً عن ذلك فقد اقتبس أدونو الشاب من بنيامين موضوعين اثنين: الشمولية السلبية وتاريخ الطبيعة من جانب، والقرابة بين الأسطورة والحداثة من جانب آخر. في جدل التنوير يرتبط هذان الموضوعان مع فكرة هوركهايمر عن عقل مخفض إلى وظائف الحفاظ على الذات. مع ذلك فإن هذا النص لا يكون بالمطلق نسيجاً خالياً من الفتوق. مما لا شك فيه أن تأليف الفصول المفردة لم يكن بالمطلق غير مقسم. وبهذا المعنى أكدت غريتل أدورنو في الوقت المناسب توقعاتي

[126] - أدورنو الأعمال الكاملة مجلدا ص 334

[127] المذكرات 1974، ص26.

التي يشعر القارئ المتأني أنه معني بها: ذلك أن مقالة العنوان وفصل المركيز دي ساد يجب أن يكونا من تأليف هوركهايمر، أما فصل أوديسوس وصناعة الثقافة فهما يعودان بالدرجة الأولى إلى أدورنو. والمسألة هنا لا تنطلق بفروقات لها صلة بالأسلوبية.

إن الفرق الأكثر عمقاً فهو ما يسمح بالتعرف، كيف يستجيب المؤلِّفان الاثنان على تلك المذكورة في المقدمة. عندما يفهم التنوير على أنه سيرورة غير متقفة لتدمير الذاتن فمن أين يستقي النقد من ثم الذي يقيد ذلك الحق إلى هذا التشخيص؟ منذ نيتشه يكون الأمر دائماً هو ذاته، النقد الراديكالي للعقل يمضي منتسباً إلى الذات، النقد لا يمكن أن يكون راديكالياً وفي الوقت ذاته لا يسمح بأن تمس المعايير الخاصة.

هوركهايمر تعرض إلى الاضطراب بسبب هذه النقيضة. وهو كان يجعل من النتيجة التي مؤداها أن فعل المعرفة المنور ذاته يتأثر بسيرورة التدمير الذاتي التشخصية للتنوير حتى أنه يمكن أن يستحضر بسبب تأثيره المحرر. وقد فضل هو أن يتورط في التناقضات بدلاً من أن يتخلى عن هوية المتنور ويسقط في النيتشوية. في المقدمة يحافظ على الطمأنينة بعناد: «التنوير يجب عليه أن يعيد النظر في ذاته إذا كان لا يريد أن يخدع الناس كلياً.»[128]

غير أنه في النص ذاته توجد بطريقة مثيرة للاهتمام نقاط استناد بالنسبة إلى هذا الموقف وحده في تلك الفصول التي تكشف عن خط يد هوركهايمر. وأعني بذلك التمسك بالقوة المتصاعدة أخروياً تقريباً للنظرية[129]، وبالإيمان بالاتجاه المعادي للسلطوية في التنوير[130]؛

[128]- جدل التنوير، ص 9

[129]- إن روح هذه النظرية التي لا تعرف المرونة تتمنى أن تحول التقدم الذي لا

وأخيرا الإيمان بالاستدعاء الشكلي للتنوير الذي يضفي الترنسندنتالية على ذاته[131]. هذه الاتجاهات الموجبة تتضح دونما عوائق بطبيعة الحال فقط في ظلمة العقل المسؤول عنها هوركهايمر وحده. هنا لا يترد هوركهايمر أبداً، في أن يصنع عينات من هدف نقد ذاتي للعقل شمولي ومتضمن لذاته جديا[132]، لكي لا يضطر إلى أن يأخذ على محمل الجد الوظيفة التنويرية لجدل التنوير: "يستطيع العقل تحقيق عقليته فقط من خلال التأمل بمرض العالم، كيف ينتج ويعاد إنتاجه من قبل الناس، في مثل هذا النقد الذاتي يبقى العقل ذاته أميناً لنفسه من حيث أنه يتمسك بمبدأ الحقيقة الذي نحن مدينون فيه إلى العقل، ولا يتجه نحو أي موضوعٍ آخر[133].

أدورنو مختلف تماماً. ولقد حافظ في مقابل لنقد العقل العائد إلى الذات على طمأنينة كبرى، لأنه استطاع أن يجلب إلى اللعبة موضوعاً آخر. وهو لم يحتج إلى أن يعتمد فقط على القوة المنورة للنقد الفلسفي، واستطاع أن يترك هذه القوة تدور في تناقضات فكرهوية ينفي ذاته، وفي الوقت نفسه يضيء من الداخل. وكانت قد انكشفت له بالتالي أصولاً التجربة الجمالية للفن الحديث بوصفها منبعا مستقلاً من

يعرف الرحمة ذاته إلى هدفها." جدل التنوير، ص 57

[130]- « [...] التي هي بطبيعة الحال ما تحت أرضية فقط تتواصل مع تلك اليوتوبيا في مفهوم العقل .» جدل التنوير ، ص 113

[131] ــ "التنوير المسيطر على ذاته والمتطور إلى العنف يستطيع اختراق حدود التنوير." (المصدر السابق ص 244). "ذلك أن دي ساد لم يترك للخصوم بأن يسمحوا بانتزاع التنوير حول ذاته أنفسهم، لذلك قام بعمله كي يكون عاملاً على إنقاذهم (المصدر السابق ص 141).

[132] ـ "إمكانية نقد ذاتي للعقل تفترض قبل كل شيء أن التضاد بين العقل والطبيعة قد دخل في مرحلة فاجعة وحاسمة، ذلك أنه في هذه المرحلة من الاغتراب الكامل تكون فكرة الحقيقة متاحة" Horkheimer zur kritik der instrumeteuen Vernunft

[133] ـ المصدر السابق

الرؤية[134]. إن عملاً كان قد سبق التعاون مع هوركهايمر مباشرة تضمن تكويناً عن الحقيقة، الظاهر والمصالحة أصبح لاحقاً معياريا بالنسبة إلى فلسفة أدورنو اللاحقة ذات الخطين المتقابلين: العمل الذي نشأ في عام 1940 عن شونبرغ*، والذي نشر في عام 1948 بوصفه الجزء الأول من فلسفة الموسيقى الحديثة[135]. في القوام الطوباوي لجمال الفن تكون المحاكاة، تلك القوة اللاعقلية لعقل مضى مسبقاً ومن ثم مشوه من خلال أوامر الحفاظ على الذات، يحافظ عليه صامتاً وبحاجة إلى التأويل، وهذا يؤسس بين الجمالية، الفن والديالكتيك السلبي ارتباطاً لإحالة متبادلة تخبئ في داخلها ما لا يستطيع النقد الفلسفي وحده أن يضمنه: الهدف الفوضوي بأن شمولية السلبية ستنجز ذات يوم كما لو أن صاعقة أصابتها[136].

III

الخلافات الموضوعة في جدل التنوير بين هوركهايمر وأدورنو والتي لم تحسم أبداً تفسر جزءاً من السلوك المتردد الذي يميز هوركهايمر عن أدورنو بصورة قاطعة بعد العودة إلى ألمانيا _بما في ذلك سياسة النشر لديهما. وفي حين عاد أدورنو دونما تردد بعد الحرب_ مع فلسفة

---

134 ـ أكسل هونيه بين لي أن هذا الموضوع يظهر بصورة خاصة لدى هوركهايمر في مرحلة تفسير الاتجاه بالنسب على فكر هوركهايمر لم تظفر هذه المسألة بقوة فكرية قادرة على التكوين. Max Harhheimer "Art and Mass culture"

*ـ شونبرغ، موسيقي نمساوي صنع انعطافة في الموسيقى الحديثة بتأسيسه ما يسمى الموسيقى اللامقامية ـ المترجم.

135 -Albrecht Wellmer: "Wahrheit Schein und Versohnung"

136 ـ يورغن هابرماس، نظرية التواصل الاجتماعي. مجلد ص 484 وما بعدها. لوضع الجدل السلبي في أعمال أدورنو المتأخرة يمكن العودة إلى التفسيرات المعاكسة لميشيل تويسن: Negativitat bei Adorno وما بعدها.

الموسيقى الجديدة، مينيما موراليا، الموشورات والتنافرات_ إلى أعمال ثلاثينيات وأربعينات القرن العشرين كي يستأنفها من جديد، وبذلك نظر إلى جدل التنوير على أنه حاجز في التكوين الخلفي، تردد هوركهايمر في إصدار نقد العقل الأداتي حتى عام 1967. تشير المحاضرات والمقالات المنشورة في الخمسينات والستينات بصورة تلفت الانتباه إلى إنجازية ينقصها الحسم تسمح بالتعرف ربما على نغمات جديدة لكن ليس على منطلق جديد_ بادئ ذي بدء لا توجد مطابقة مع الوضع الحالي. تردد هوركهايمر يصح على المرحلتين الاثنتين من سيرته الفكرية_ للعمل المشترك مع أدورنو في كاليفورنيا وليس ذلك أقل من العمل في دائرة نيويورك.

هوركهايمر حمل نفسه منذ بداية عقد الستينات عبء المشروع الذي يقضي بأن يجعل المقالات المنشورة في مجلة البحث الاجتماعي متاحة للقراءة من جديد. في البداية أدار ظهره للمشروع والأسباب نجدها في رسالة موجهة إلى دار النشر «فيشر» في حزيران 1965[137]. في نيسان من عام 1968 سارت المسألة شوطاً أبعد. كمقدمة للنشر الجديد يكرر التنحي الذي كان هوركهايمر قد أعرب عنه في تلك الرسالة: "عندما تدخل محاولات نظرية مبكرة إلى الرأي العام دون أن يضعها المؤلف في علاقة حول رؤية حالية، عند ذلك يكون قد تخلى عن مطلب الصلاحية الواقعية[138]. إن زحزحة أصيلة للأفق الزمني تتضمن الملاحظة المتواصلة بأن هدف المجتمع الصحيح "منذ نهاية الحرب" قد صار ملتبساً. وقد نفذ هوركهايمر القطيعة مع الموقف المتمثل في

---

[137]- ماكس هوركهايمر، النظرية النقدية، صVII وما يتلوها.
[138]- المصدر السابق، صIX.

مقالات المجلة لعقد الثلاثينات، حقاً منذ بداية عقد الأربعينات. وهكذا يبقى في المقدمة للإصدار الجديد شيء غير مفهوم، إذا لم يكن واضحاً لدى المرء أن في عام 1968 تتجمع حركتان للتخفيض _ أصيب جدل التنوير من واحدة منهما. وقد تردد هوركهايمر حتى عام 1968 في إصدار الطبعة رغم إلحاح أدورنو، ذلك أن الطبعة الأولى كانت قد نفدت منذ زمن ليس بالقصير.

لقد تحدثت عن السبب الداخلي الذي يكمن خلف هذا التردد: هوركهايمر صنع تلك النقيضة المعبر عنها في مقدمة جدل التنوير لنقد العقل العائد إلى الذات. فهو لم يستطع أن يعود مثل أدورنو إلى المضامين التعبيرية المقنعة في الأعمال الباطنية للفن الحديث، ولم يرد مثل تابعي نيتشه أن ينزلق في اللاعقلانية. في حقيقة الأمر لم يترك «الرعب الذي يتحقق[139] معه المسار إلى عالم متحكم فيه مؤتمت مضفاة عليه الشمولية مكاناً للشك بعقل أداتي متضخم وصولاً إلى الشمولية». غير أن هوركهايمر أراد أن يبقى أميناً لدافعه الأصلي، "أن تبقى متذكراً في الوجود السيء للآخر" دون أن تجد ملاذاً في الحكمة الإلهية ولكن كيف ينبغي للنقد الفلسفي أن يتصدى للعلاقة مع آخر مختلف تماماً؟ تلك الرسالة التي تعود إلى العام 1965 إلى دار نشر فيشر التي رفض فيها في البداية إعادة نشر أعماله القديمة يختتمها بذلك الاعتراف المؤثر: «ترددي ينطلق من الصعوبة [——] ومن الإيمان بالتنازل عن التحقق القريب لأفكار الحضارة الغربية، وأن تبقى رغم ذلك مدافعاً عن هذه الأفكار- دونما نبوءة، أجل ضد التقدم المكتوب

---

[139]- ماكس هوركهايمر، النظرية النقدية، صXI.

عليها[140].» حول هذه تدور الفلسفة المتأخرة التي سجلها هوركهايمر على الورق على شكل مذكرات يومية وأفرد لها ألفريد سميث دراسة متميزة قائمة على الاقتناع بأهميتها[141].

هوركهايمر المسن لم يكن فيما يمكن أن يقرأه المرء لاحقاً من الممكن أن يعود إلى الإيمان الديني، غير أن الدين يبدو الآن المؤسسة الوحيدة التي في حال استطاعت أن تجد اعترافاً، بها يمكن أن تسمح بتمييز الصح من الخطأ، الأخلاق من عدم الأخلاق - باستطاعتها وحدها فقط أن تمنح للحياة معنى ترنسندنتالياً للحفاظ المحض على الحياة. مثل التواصل اللاحق لتبادل الرسائل مع فالتر بنيامين في منتصف الثلاثينيات يمكن قراءة الملاحظة التالية: «الفعل المرعب الذي اقترفه، المعاناة التي أتركها تمر بي، الحياة ضمن اللحظة التي تحدث فيها، هي تواصل وجودها فقط في الوعي الإنساني الذي يتذكر ومن ثم تنطفئ معه. ليس ثمة أي معنى للقول أنها من ثم تكون حقيقية. إنها لم تعد بعد، وهي لم تعد بعد حقيقية: الاثنان هما الشيء ذاته. إنها إذن، إنها بقيت محافظاً عليها في الله. هل يستطيع المرء أن يعترف بذلك ويمضي بالتأكيد في حياة خالية من الله؟ إن هذا هو سؤال الفلسفة[142].» تقريباً هكذا سأل بنيامين في عام 1937، وهكذا أجاب هوركهايمر بعقلانية عن سؤاله، ذلك أن المقهورين فعلياً هم المقهورون. في مقالة متزامنة مع هذه الإجابة يشرح هوركهايمر الأمر هكذا: «هذه التمنيات كلها نحو الخلود ونحو دخول العدالة الكلية

---

[140]- هوركهايمر kitische Theorie مجلد 11 ص 11

[141] - الفريد شميث.حول المذكرات من 1950-1969 ص 11 وما بعدها

[142]- هوركهايمر مذكرات1950- 1969 ص11

والخير تصبح بالنسبة إلى المفكر المادي مشتركة مع الفكر الديني، على النقيض من بلادة الموقف الوضعاني. عندما يكون هذا مطمئناً إلى الفكرة التي ترى أن الأمنية تتحقق فعلاً، فإن ذلك يظل معبأ بشعور التخلي الذي لا حدود له عند الإنسان، وهذا الشعور هو الجواب الوحيد على الأمل المستحيل.[143]» في ذلك الزمن كانت لدى هوركهايمر الطمأنينة بأن نظرية المجتمع النقدية قادرة على تحويل القوام العقلي للتقليد الفلسفي إلى وسيط علمي. إنه ذات الفكر النقدي الفلسفي ما بعد الميتافيزيكي في تصلبه الذي يلزم فيما بعد هوركهايمر المسن كبديل وحيد للوضعية الكالحة ألا يأخذ في اعتبار الفلسفة مرة ثانية، حتى ولا في هيئة الديالكتيك السلبي، وإنما اللاهوت. وحتى الآن لا يؤدي هذا التبصر إلى نتيجة موجبة.

في ملاحظة أخرى يقول هوركهايمر عن النظرية النقدية: «لقد حلت محل اللاهوت، غير أنها لم تجد سماء جديدة باستطاعتها أن تدل الناس عليها، حتى ولا سماء أرضية. بطبيعة الحال هي لا تستطيع أن تلغي هذه السماء من الإحساس، لهذا السبب فهي تسأل عنها دائماً. كما لو أنها لم تكن من اكتشافها، ذلك أن السماء ليست هي تلك التي يستطيع المرء أن يعبّد الطريق إليها.[144]»

إذا كان هوركهايمر يدخل اللاهوت في اللعبة، ولو كان ذلك من قبيل الفرضية، فإنه يكون منطقياً مع نفسه، ليس بعد أن كانت فلسفة التاريخ قد فقدت فقط قاعدتها التاريخية وإنما وقد توسعت إلى نقد مضفي عليه الشمولية للعقل مما أنذر بتدمير أسسها الخاصة ـ

---

[143]- هوركهايمر kritische Theorie مجلدا ص 372
[144]- هوركهايمر، مذكرات بين عامي 1950-1969

وهذا لم يكن يريد أن يرضى به هوركهايمر، على الرغم من أنه لم يكن لديه مخرج. في الملاحظات توجد فكرة ربما تتمكن أن تعيد إلى النقد قطعة من الثقة بالنفس. «اللغة، سواء أكانت تريد أم لا يجب أن ترفع المطلب بأن تكون حقيقية.[145]» ويقول بعد ذلك: «الحقيقة في الخطاب لا تحال إلى الحكم المنفلت، العاري، كأنما يكون مطبوعاً على ورقة، وإنما إلى المعبر عن نفسه في الحكم، المركز ذاته في هذا الموقع لسلوك المتحدث إلى العالم العائد إلى موضوع متعين.[146]» غير أن هوركهايمر كان من طراز رفيع كفيلسوف تاريخي نقدي وبنفس المقدار كان ناقداً راديكالياً للعقل أكثر من أن يستطيع أن يكتشف في الممارسة التواصلية للحياة اليومية شرارة من العقل. ولكي يدافع عن الفكرة التي يتبناها يقول مواصلاً: «الحديث في هذه الأيام مجرد قشور، وهؤلاء الين لا يريدون أن يصغوا معهم كل الحق. الحديث تجاوزه الزمن وكذلك أيضاً الفعل مادام عائداً إلى الكلام.[147]» الفلسفة الحالية تجد نفسها ضمن علاقة مأزق. وجدل التنوير لا يستطيع أن يحتفظ بالكلمة الأخيرة، علماً بأنه يغلق الطريق إلى مادية الثلاثينات. ذلك أنه لا ينبغي أن يحتفظ بالكلمة الأخيرة، لا يعني ذلك يقيناً أن لديه فقط أسباباً داخلية، هناك سببان خارجيان يدخلان على الخط على أقل تقدير.

أقام هوكهايمر بعد رجوعه من جديد المعهد للدراسة الاجتماعية، وقد وضع في المسار تجربة مجموعة عريضة ذات أهلية، وكان قد التزم

---

[145]- المصدر السابق ص 123

[146]- المصدر السابق ص 172

8- المصدر السابق ص 26 وما بعدها

إجمالاً بإحياء البحث الاجتماعي التجريبي على مستوى التقنيات المتطورة في الولايات المتحدة الأمريكية. هذا الربط المتجدد مع فعالية العلم المتأسس كان لتوافقه مع القناعات المطورة في جدل التنوير ليس دونما تبعات. أدورنو دافع في أعماله المنشغلة بنقد الوضعية في الجوهر عن موقفه القديم ـ هوركهايمر تجنب المشكلة إلى المدى الذي لم يكن فيه مدفوعاً بشكل بسيط إلى موقف مرتبط بنظام الأخلاق الاجتماعية، ويعتمد على سوسيولوجيا متحررة كلياً من نظرية المجتمع: «الكل منطلقاً من النظرية يمكن أن يقود إلى ما هو سيء.[148] »

ـ هنالك مشكلة أخرى فرضت نفسها على مستوى السياسة اليومية. لقد كسب هوركهايمر فيما يخص شكل الدولة في الديموقراطيات الغربية وشكل الحياة في الحضارة الغربية بعد الحرب علاقة إيجابية، لم تتعرض إلى الاختلال بعد ذلك. ماعدا الصياغة الحذرة التي تم التعبير عنها في المقدمة العائدة إلى العام 1968: «ما يسمى العالم الحر لقياسه على مفهومه الخاص، للتصرف معه نقدياً، ومن ثم لتأييد أفكاره والدفاع عنها... إنما هو حق وواجب كل مفكر.[149] » حدسيا أسند هوكهايمر إلى المجتمعات الرأسمالية المتطورة قوة عقلية، كان يائساً منها نظرياً لمدة طويلة. ومن جديد تمسك أدورنو في تحليلاته عن«الرأسمالية المتأخرة» بتصوراته التي تندرج في إطار فلسفة تاريخ سلبية. أما هوركهايمر فلم يجد القوة لكي يعيد النظر من جديد في هذا الموقف في ضوء تجاربه السياسية المتغيرة؛ بدلا من ذلك عاد إلى الصورة المعاكسة للرأسمالية الليبرالية. بطبيعة لحال رأى سابقاً

---

[148]- المصدر السابق ص87

[149]- هوركهايمر kritische Torie ص13

كما سيرى لاحقاً حدود الثقافة البورجوازية في أن الوعي الذاتي، الاستقلال وكرامة الفرد تتصلب إلى عزلة باردة للفرد المنعزل، ولم تتطور إلى مساواة الجميع. غير أن هوركهايمر المسن لم يكن فقط في سلوكه النقدي للثقافة تقليديا على سوية عالية، لقد أصبح بصورة إجمالية محافظاً وهو يقصد الآن أن الحرية والإنسانوية في جوهرهما يعودان إلى البورجوازية: «حرية كل الناس إنما هي حرية المواطن الذي يستطيع أن يطلق ذاته. فضلا عن ذلك فإن هذه القدرات ذاتها تعود إلى أسلوب الإنتاج البرجوازي، هذا ما لم يتأمله مؤسس الاشتراكية الحديثة.[150]»

هذا الموقف الايجابي من مؤسسات العالم الغربي الذي يتمرد ضد عدم قابلية الإفلات من شمولية مدمرة كل الخصائص الفردية والحرية، وإن كان له أرضية مزدوجة. إن شعور الحياة الذي يعبر عن نفسه في الفلسفة المتأخرة بطريقة الحكم الموجزة ربما يفسر بأسرع الطرق عن عجز مؤلفها عن أن يجمع رؤى مهمشة بصورة متواصلة إلى منعكسة مقنعة وواقع اجتماعي مهشم. وهوركهايمر العائد من الهجرة إنما هو بالرغم من كل التّكريمات البورجوازية يظل عاجزاً عن أن يكون أهليا في بلد يرى هو نفسه أن سقوطه في البربرية يظل ممكناً. وهذه البلاد تبقى بالنسبة إليه طوال البقية التي بقيت من حياته غير عادية. في نهاية عام 1960 يسجل لنفسه: في عام 1960 يجري في ألمانيا «التغلب» على الماضي الاشتراكي الوطني. حقيقة سيكون ذلك الوقت حيث التمرد ضد الحرمان من حماية القانون للسلوك الخاص

---

[150]- هوركهايمر مذكرات 1950-1969 ص 153.

من خلال الغرباء. غير أن المرء أصبح قوياً، ذلك أن المرء يستطيع أن ينجز بأن ينبذ الماضي بداية ذاتيا انطلاقاً من قطع مستقلة. مع أية كمية من الحق يصبح المرء مواطناً هنا، بعد أن كان ذلك قد انتهى، ضد تلك الأحداث التي تهللت بالنصر في ذلك الزمن في عام 1945 ، عندما كانت ألمانيا في الحضيض ـ ضد الشعوب المغرورة في الغرب والتي سحقت الألمان بحماقتها، وقد اتحدت مع الروس ضد الألمان الذين يحتاجهم المرء الآن بمرارة، وأيضاً ضد الأفراد المهاجرين، اليهود والعناصر المشكوك فيها والذين فرضوا أنفسهم منذ تلك السنوات دون أن يسمعوا معنا صرير القنابل أو يقاسمونا شيئاً من الحاجة والفضيحة. الآن نحن نتحمل جميعاً الإثم الجماعي ونقيم صداقة مع إسرائيل، غير أن ذلك سيكون له يوماً ما نهاية. لم يبقَ إلا أن نرسم قريباً خطاً فاصلاً.»[151]

على الرغم من الاستجابات الوقحة لحادثة 8 أيار 1985 التي تبدو أنها تؤكد المخاوف المشروعة، يجب علينا أن نعتبر كلمات هوركهايمر ليس ببساطة وصفها الحقيقة. غير أنها بالتأكيد تعبّر عن حقيقة عاش معها هوركهايمر في ألمانيا الاتحادية، ومعها كان وحيداً يولي الثقة لدفتر يومياته بعد أن تعرضت نظريته مرتين للكسر.

---

[151]ـ المصدر ذاته ص 147 وما بعدها.

حول جملة ماكس هوركهايمر

أن ننقذ معنى مطلقاً دونما إله

نوع من الغرور

ألفريد شميث بمناسبة عيد ميلاده الستين

تظهر الفلسفة المتأخرة لماكس هوركهايمر في مذكرات ومقالات في هيئة تأملات نابعة من الحياة المعطوبة. ألفريد شميث عمل على تفكيك ألغازها بوصفها بقعة ظل لمقصد نقي، وهو يسوق هذا الدليل على طريق غير مباشرة، وهو يستخدم أدوات هوركهايمر لكي يفتح الباب على مصراعيه على الفلسفة الدينية لشوبنهاور[152] . ومن هنا فإن إعادة التكوينات المقنعة قد علمتني حول الأسس والموضوعات التي حركت هوركهايمر يبحث لدى شوبنهاور عن النصيحة حول مسائل دين يمكنه أن يحقق الحنين نحو العدالة المكتملة. كان هوركهايمر بالتالي يولي اهتماماً لأطروحات اليهودية والمسيحية، على أن اهتمامه

[152]. الفريد شميث Die wahrheit im Gewande der Lüge 1986

بالإله كان أقل من اهتمامه بتلك القوة الغافرة للإرادة الإلهية. بمعنى أن الظلم الذي يقع على المخلوق البائس لا ينبغي أن يكون بمثابة الكلمة الأخيرة. في بعض الأحيان يبدو الامر وكأن هوركهايمر يستخدم كلمة الخلاص الديني من أجل الأخلاق. ذات مرة يفسر تحريم الصور من حيث «أنه ليس المهم في الديانة اليهودية، كيف هو الإله، وإنما كيف يكون الإنسان[153].» لقد بدت ميتافيزيك شوبنهاور أنها وضعت في أهدافها حل التناقض الذي كان قد دخل فيه هوركهايمر من خلال قناعتين قويتين بسوية واحدة. بالنسبة إليه يقوم الشأن النقدي في الفلسفة جوهريا على إنقاذ ما هو حقيقي في الدين تبعاً لروح التنوير، من جهة ثانية كان واضحاً له أن «الدين لا يمكن للمرء أن يعلمنه إلا إذا أراد أن يتخلى عنه.[154]»

هذا التناقض رافق الفلسفة الإغريقية مثل ظل لا يبرح وذلك منذ لقائها مع التراث اليهودي المسيحي. وقد اشتدت حدة هذا التناقض لدى هوركهايمر من خلال شك عميق في العقل. ما يصنع بالنسبة إليه القوام الجوهري للدين، أي الأخلاق، لا يبقى دائماً متآخياً مع العقل. هوركهايمر يمجد الكتاب البورجوازيين المتشائمين لأنهم «لم يموهوا عدم إمكانية استحضار حجة أساسية ضد القتل انطلاقاً من العقل، وإنما صرخوا في كل أرجاء العالم[155].» أنا أعترف بأن هذه الجملة الآن لم تبلبلني بصورة أقل مما كان الأمر قبل أربعة عقود، عندما

---

[153]- حديث مع هلموث غوفيور Gesmmelte Scriften مجلد 7 ص 387

[154]- Gesmmelte Scriften مجلد 7 ص 393

[155]- هوركهايمر، أدورنو، جدل التنوير 1947 ص 142

قرأتها للمرة الأولى. وأنا من جهتي لم أتمكن من إقناع نفسي من نتائج هذا الشك في العقل الذي تؤسسه العلاقة المنشطرة بالدين لدى هوركهايمر. ذلك أنه من الغرور أن نريد إنقاذ المعنى المطلق دونما إله تكشف ليس فقط حاجة ميتافيزيكية. الجملة ذاتها هي قطعة من تلك الميتافيزيك التي لا يجوز أن يستغنى عنها الآن ليس فقط الفلاسفة وإنما أيضاً اللاهوتيون.

قبل أن أحاول وضع أساس لهذا القول المأثور أريد أن أتحقق من الحدس الأساس الأخلاقي الذي تابعه هوركهايمر طوال حياته؛ من ثم أريد أن أعالج القرابة بين الدين والفلسفة التي لم يضيعها هوركهايمر من ساحة اهتمامه، وفي النهاية أنقل المقدمات إلى بؤرة المعرفة التي يستقبل هوركايمر في ظلالها الميتافيزيك السلبي لشوبنهاور. وفي هذا المجال سوف أستند إلى المذكرات والمقالات التي جعلها ألفريد شميت متاحة إلى الرأي العام، وكان أول من أشار إلى أهميتها النسقية.[156]

I

بعد أن أصبحت خلجات الضمير عن الندم الموجهة دينياً غير صالحة عقلياً في العالم المعلمن يأخذ الشعور الأخلاقي بالشفقة محلها. عندما يحدد هوركهايمر الخير إطنابياً وبملء القصد بوصفه محاولة إلغاء الشر، عند ذلك يكون في نيته التضامن مع المخلوقات القابلة للأذى والمتروكة والتي تجري إثارتها للنهوض ضد الظلم المحيق بها.

---

[156]- هوركهايمر، المذكرات بين عامي 1950-1969

معنى ذلك أنه من شأن القوة المصالحة للشفقة لا تجد نفسها في تناقض مع القوة الدافعة للتمرد ضد العالم الخالي من المغفرة والتعويض عن الظلم الذي تجري معاناته. التضامن والعدالة هما وجها الميدالية ذاتها؛ لذلك فإن النظام الأخلاقي للشفقة لا ينكر على أخلاق العدالة مرتبتها. فهو يأخذ من هذه فقط تصلبها المرتبط بأخلاق النية. وليس بإمكاننا أن نفهم بشكل مختلف الدنف الكانتي الذي يعبر عن نفسه في مطلب هوركهايمر، «رغم كل شيء أن تمشي في الصحراء، وحيداً، هو الشيء ذاته عندما يذهب الأمل هباء»[157] وتحت الكلمة الأساسية «غرور ضروري» لا يتراجع هوركهايمر أمام النتيجة البروتستانتية: «إنها مسألة صحيحة أن الفرد لا يستطيع أن يغير مسار العالم. عندما لا تكون حياته بكاملها مجرد يأس موحش. بل يقف ثائرا في وجهه، يبحث بعد ذلك قادراً على أن يحقق ليس الخير الصغير إلى ما لانهاية، العديم القيمة، الزائل، اللاشيء الذي يصبح قادراً عليه كفرد[158].» القدر المشترك، أن تكون معرضة لها لانهائية كون لا مشاعر له، يمكن أن يوقظ في الناس مشاعر التضامن؛ لكن في جماعة المهملين لا يجوز الأمل بالتضامن، لا يجوز للشفقة مع الجار أن تضعف الاحترام المماثل لكل إنسان، والمشاعر الأخلاقية التي يلازمها معنى العدالة ليست مجرد حركات عفوية، إنها مقاصد أكثر منها دوافع، ومنها تعبر عن نفسها رؤية صحيحة بمعنى مؤكد. الوضعيون

---

[157]- المذكرات 1974، ص43.

[158]- وهذا يصح بصورة خاصة بالنسبة إلى ملحق الطبعة الألمانية في الأبحاث الفلسفية التي أصدرها ألفريد شميث في عام 1967 ص 177 وما بعدها.

«لا يعرفون شيئاً عن أن الكره ضد أناس مستقيمين والاحترام إزاء أناس منحطين ليسا مجرد حركات مطلوبة أمام الأخلاق وإنما أمام الحقيقة، ليسا مجرد ردود أفعال وتجارب مغلوطة إيديولوجياً وإنما معكوسة فعلياً[159].»

يبدو هوركهايمر متيقنا من حدسه الأساسي الاخلاقي، ذلك أنه لا يستطيع أن يثبت جدارته بشكل آخر سوى «بالرؤية الصائبة». هذه النظرة المعرفية الأخلاقية تضعه بصورة كاملة إلى جانب كانت. مع ذلك كله يظل متأثراً بجدل التنوير إلى حد بعيد، إلى درجة أنه ينكر ما يتوقعه كانت من العقل العملي، مادام فقط «عقلاً شكلانياً» ليس له [160] أي ارتباط وثيق مطلقاً مع الأخلاق أو اللاأخلاق.[161]» وحدها الاستقصاءات المادية تستطيع أن تتغلب على الشكلانية العاجزة، بطبيعة الحال بطرية متناقضة. دون أن يكن بإمكاننا أن نسمي الخبر، ينبغي على نظرية المجتمع النقدية أن تحدد في كل مرة الباطل المتعين. ولأن هذه النظرية كما هي تعلن الشك بالعقل، ومع: كل فهي لا تقيم علاقة موجبة مع المضامين المعيارية التي تطلقها في نقد العلاقات الظالمة خطوة فخطوة، بل يجب أن تستعير كل ما هو معياري من هيئة متجاوزة للروح: من اللاهوت المنصهر مع الميتافيزيك. وهذا اللاهوت يرعى إرث عقل جوهري منزوع القوة.

---

[159]- المذكرات (1974) 93

[160]- المذكرات (1974) 184

[161] - مذكرات (1974) ص 61

في الحقيقة لم يكن لدى هوركهايمر أوهام حول طبيعة هذه المهمة المثيرة للدوار. هنا «حلت نظرية المجتمع في محل اللاهوت، غير أنها لم تعثر على سماء جديدة، يمكن أن تشير إليها، حتى ولم تجد سماء أرضية. وهي لم تستطع نزع هذه السيء من الوجدان، لهذا السبب يسأل دائماً عن الطريق التي تقود إليها. فيما إذا لم يكن من اكتشافها ذلك أن السماء التي يمكن أن يدل المرء على الطريق إليها، ليس لها وجود»[162]. لا توجد نظرية استطاعت، قبل أن تعقد العزم وتتحول إلى نظرية جمالية وتنتقل إلى الأدب، أن تعيش بشكل صحيح مع شخصية الفكر الكافكاوي. إن أفكار هوركهايمر المتأخرة تدور لهذا السبب حول ذلك اللاهوت الذي تحل محله قضية العقل النقدي والنقدي الذاتي دون أن يكون من الممكن تعويضها من خلال العقل في إنجازاتها التأسيسية بالنسبة إلى مطلب مطلقية الأخلاق. تسمح الفلسفة المتأخرة لهوركهايمر بالفهم مثل معالجة المشكلة وتفسر ميتافيزيك شوبنهاور بوصفه اقتراحاً لحلها.

في مقالته حول «التأليه واللاتأليه» (الإلحاد) يتتبع هوركهايمر التآخي الهللنستي بين اللاهوت والميتافيزيك وصولاً إلى الأنساق العظمى التي يجتمع فيها العلم الإلهي والعلم الأرضي. كان هوركهايمر مهتماً قبل كل شيء بالإلحادية المقارعة للقرن الثامن عشر «التي كانت تضع في أولوياتها العمل على تعميق الدين بدلاً من العمل على إلغائه[163].» وحتى الفكرة المادية النقيضة للمسيحية التي تعوض الله

---

[162]- المذكرات 67.

[163]- المذكرات (1974) 102

من خلال «الطبيعة» وتعمل فقط على تعديل في المفاهيم الأساسية، تبقى متعلقة أيضاً بالعمارة الميتافيزيكية لصور العالم. لقد فتحت ميتافيزيك كانت الباب واسعاً أمام المضامين الصوفية والمسيانية التي توغلت في الفلسفة عبر بادر وشللنغ وصولاً إلى هيغل وماركس. وكان واضحاً لدى هوركهايمر عبر المضمون اللاهوتي للنظرية الماركسية: لقد دشن التنوير مع فكرة المجتمع العادل الأفق المفتوح على عالم ماورائي في العالم الأرضي؛ الآن ينبغي أن تجد روح الإنجيل في السيرورة التاريخية طريقاً للتحقق الأرضي.

إن الرفع المعلمن للاهوت الأونطي «الموجودي» في فلسفة التاريخ له نتيجة مزدوجة المعاني إلى حد بعيد. من جهة أولى تتحول الفلسفة إلى لاهوت مستتر وتنقذ بذلك مضامينه الجوهرية. إنه معنى الإلحادية ذاته الذي يحفظ راهنة التأليه: «فقط أولئك الذين استخدموا ضده في ذلك الزمن كلمات مهيئة فهموا ضمنها مجرد ما هو مناقض للدين. المصابون الذين عادوا باعتقادهم إليه «التأليه» عندما كان الدين يملك سلطة حرصوا مع الوصايا الإلهية للتسليم للقريب والمخلوق لكي يتماهوا داخلياً مثل معظم معتنقي المعتقدات والسائرين في ركابها[164].» من الجانب الآخر تستطيع الفلسفة أن تنقذ الفكرة حول الحتمي فقط في وسيط العقل الذي أوصل أثناء ذلك ما هو أبدي إلى الأنصبة التاريخية وكشف عما هو حتمي. ذلك لأن العقل الذي ليس لديه سلطة أخرى سوى العلم يستطيع أن يتطلب أكثر إنما هو ثروة

---

[164]- المجموعة الكاملة، مجلد 7 ص 185 وما بعدها

طبعانية، ويخفض نفسه إلى مستوى ذكاء يوضع في خدمة التأكيد الذاتي الخالص؛ وهو يقيس نفسه على إسهامات وظيفية، على نجاحات تقنية، لكن ليس على أمكنة وأزمنة صلاحية ترنسندنتالية: «في الوقت ذاته مع الإله تموت الحقيقة الأبدية[165].» تبعاً للتنوير يمكن إنقاذ ما هو حقيقي في الدين بالوسائل التي تدمر الحقيقة. في هذا الواقع غير المريح توجد النظرية النقدية التي تحل محل اللاهوت افتراضاً، لأنه حسبما يرى هوركهايمر يعود في النهاية كل شيء يرتبط بالأخلاق إلى اللاهوت.

II

الرفع العقلي للاهوت ورفع مضامينها الجوهرية - كيف ينبغي إنجاز ذلك ضمن شروط نقد ميتافيزيك لم يعد من الممكن جعله ارتجاعياً، دونما تدمير إما معنى المضامين الدينية أو العقل ذاته؟ مع هذا السؤال يتوجه المتشائم المادي هوركهايمر نحو المتشائم المثالي شوبنهاور. تبعاً للتأويل المفاجئ لهوركهايمر تأتي راهنة شوبنهاور من أن نفيه المنطقي «ينقذ روح الإنجيل» وبالنسبة إلى شوبنهاور ينبغي أن يكون نجاح العمل الفني في أن يؤسس جمالياً الأخلاق المؤسسة في اللاهوت - أي استعادة الدين ضمن التخلي عن الإله.

في العالم «كإرادة وتمثل» يتعرف هوركهايمر من جهة على الفعل الدارويني لعقل أداتي مخفض القيمة إلى عضو الحفاظ على الذات،

---

[165]- في المجموعة الكاملة مجلد 7 ص 270

والذي هو محكوم حتى في الذكاء العلمي الموضع لكل ما حوله من دافع حياة أعمى، ولا يتوقف تهييج أية ذاتية ضد الذاتية الأخرى. من الجانب الآخر ينبغي تماماً أن يوقظ في هذا التأمل في الأساس السلبي للماهية الذي لا يسير غوره في الذوات المتناحرة مع بعضها البعض دونما شفقة فكرة عن مصيرها المشترك كما يوقظ الوعي المتوقف، ذلك أن تعبيرات الحياة كلها تظل محكومة من قبل إرادة متماهية: «إنها مملكة الظاهرة، الواقع الفعلي القابل للتجربة، ليست من صنع سلطة إلهية إيجابية، تعبير الوجود في ذاته نفسه، الخير الأبدي، وإنما تعبير الإرادة في كل ما هو متناه، مؤيدة ذاتها، في الكثرة تلتهم ذاتها عاكسة، غير أنها في العمق متماهية، من ثم لدى كل سبب أن يعرف شيئاً واحداً مع كل سبب آخر، ليس مع دوافعه النوعية، وإنما مع تورطه في الجنون والإثم، مع كونه مدفوعاً مع السعادة والزوال. حياة وقدر مؤسس المسيحية يتحولان إلى مثل أعلى، ليس على أساس الوصايا، وإنما على أساس النظرة المتعمقة في داخل العالم[166].»

إن ما جذب هوركهايمر إلى شوبنهاور إنما هو الاستشراف الميتافيزيكي للأخلاق انطلاقاً من رؤية تتعلق بتكوين العالم بالكامل - لكن هكذا، أن هذه الرؤية في الوقت ذاته تتوجه ضد المسلمات المركزية للميتافيزيك وتكتفي بالشك لما بعد الميتافيزيكي في العقل. في الحقيقة تتمسك الميتافيزيك السلبية ضمن تحويل العلامات بالتمييز بين الماهية

[166]- الأعمال الكاملة، مجلد 7 ص 193

والظاهرة ـ أفلاطونية معكوسة. من ثم على هذا يتأسس التوقع بأن النظرة إلى «البنية غير الرحيمة للأبدية يمكن لها أن تنتج جماعة المتروكين». إلا أن هوركهايمر يلاحظ خلال ذلك التناقض الذاتي الإجرائي الذي ترافق كل الميتافيزيك السلبي منذ شوبنهاور ونيتشه. عندما يعيد المرء إلى الخلف التبصر النقدي المعرفي ضد المدخل الحدسي الموسط جسدياً إلى الشيء في ذاته، يبقى بالتأكيد الأمر مجهولاً كيف يتم الوصول إلى ذلك العكس لوجهة الدافع التي تقلب إرادة العالم اللاعقلانية ضد ذاتها وتحول العقل الأداتي إلى تأمل غير فاعل: «إن ميتافيزيك الإرادة غير العقلية بوصفها ميتافيزيك ماهية العالم يجب أن تقود إلى فكرة[167] إشكالية الحقيقة.» ألفريد شميث استخرج النقيضة: «إذا كانت ماهية العالم لاعقلانية، فإن ذلك يبقى بالنسبة إلى مطلب الحقيقة لهذه الأطروحة ليس خارجياً[168].» في ضوء هذه النتيجة يستطيع المرء أن يفهم الجملة أنه من الغرور أن ننقذ المعنى المطلق دونما إله، أيضاً بوصفها نقداً لشوبنهاور وبوصفها نقداً «للمحاولة الفلسفية الأخيرة العظمى لإنقاذ جوهر المسيحية.»[169]

في النهاية ظلت صياغات هوركهايمر المزدوجة المعاني تنوس مترددة بين تأسيس الأخلاق لدى شوبنهاور على الميتافيزيك السلبي وبين العودة إلى إيمان الآباء. إن واقع المحاججة هذا غير الواضح يدعوني إلى أن أعود إلى تلك المقدمة التي تنطلق منها الفلسفة

---

[167]ـ الأعمال الكاملة، مجلد7 ص 136

[168]ـ شميث (1986) 121

[169]ـ الأعمال الكاملة، مجلد7 ص 191

المتأخرة لهوركهايمر: ذلك أن «العقل الشكلاني» أو العقل الإجرائي الذي بقي ضمن شروط الفكر ما بعد الميتافيزيكي إنما هو بعيد عن الأخلاق كما هو بعيد أيضاً عن اللاأخلاق. إلى المدى الذي أرى فيه أنه يعتمد التأكيد الشكي لهوركهايمر قبل كل شيء على التجربة المعاصرة للستالينية وعلى حجة متصورة من شأنها أن تشترط مفهوم الحقيقة الأونطولوجي.

III

يظل فكر هوركهايمر تعيناً أكثر من فكر أدورنو من خلال التجربة التاريخية المثيرة للرعب، ذلك أن تلك الأفكار المستنبطة من العقل العملي والتي دفعتها الثورة الفرنسية إلى التحقق وكان ماركس قد تقصاها انطلاقاً من نقد المجتمع، وهي أفكار عن الحرية، التضامن والعدالة لم تؤد إلى الاشتراكية وإنما أدت باسم الاشتراكية إلى البربرية: «رؤية تأسيس الأرض على العدالة والحرية التي شكلت أساس الفكر الكانتي تحولت إلى تعبئة الشعوب. مع كل نهضة تبعت الثورة الفرنسية العظمى، وقد تكشف الأمر عن أن جوهر المضمون الإنساني انخفض وارتفعت الروح القومية. وقد عرضت الاشتراكية نفسها المسرحية الأعظم في القرن العشرين عن انحراف الانتماء إلى الإنسانية في عبادة غير مسبوقة للدولة... ما طمح إليه لينين والقسم الأكبر من معاصريه قبل السيطرة على السلطة كان مجتمعاً حراً وعادلاً. في حقيقة الأمر مهدوا الطريق إلى بيروقراطية شمولية، ولم تنشأ في ظل سيطرتهم حرية أكثر مما كانت في عهد القياصرة. ذلك أن

الصهين المعاصرة تنتقل إلى نوع من البربرية واضح تمام الوضوح.»[170]
انطلاقاً من هذه التجربة، استنبط هوركهايمر نتائج كثيرة من أجل إعادة النظر في بناء عمارة العقل، الذي أعلن عنه في مفهوم «العقل الأداتي.» في الحقيقة لم يعد يوجد فرق بين تفهم قائم في خدمة تأكيد ذات ذاتي يقلب للكل مقولاته ويحول كل شي إلى موضوع، من جهة أولى ومن جهة ثانية بين العقل بوصفه ثروة من الأفكار التي اغتصب الفهم مكانها، أجل، الأفكار ذاتها تدخل في تيار التشيؤ؛ لقد تجسدت لأهداف مطلقة، ولم يبق سوى معنى وظيفي من أجل أهداف أخرى. في الوقت الذي تستنفذ فيه ذخيرة الأفكار بهذه الطريقة يخسر كل مطلب خارج عبر عقلانية الهدف قوته الترنسندنتاية، الحقيقة والأخلاقية يضيعان معناهما المطلق.

إن فكراً يستجيب حتى في مفاهيمه الأساسية بالعمق إلى التغيرات التاريخية لا بد من أن يخضع نفسه لمؤسسة التجارب الجديدة. إذن لن يكون من البساطة أن نسأل، فيما إذا كان الإفلاس الذي أصبح أثناء ذلك معلناً لاشتراكية الدولة لا يحتوي دروساً أخرى. لأن هذا الإفلاس يفضي أيضاً إلى حساب الأفكار لأن النظام السياسي، وهو يبعد نفسه دائماً عنها يسيء استخدامها لشرعنته الخاصة، لأنه وهذا هو الأكثر أهمية قد اضطر إلى استهلاكها. إن نسقاً ينهار، بالرغم من آلته القمعية الأورويلية* القاسية، لأن الوضع المجتمعي يكذب كل

---

[170]ـ الأعمال الكاملة ص Die Aktualituit schopnhauer, 138

*ـ نسبة إلى الكاتب البريطاني جورج أورديل الذي كتب رواية 1984 حيث تظهر فيها قدرة النظام الشمولي على تدمير وجدان المفرد. المترجم.

شيء وبالصوت العالي تعكسه الأفكار المشرعنة، ولم يعد قادراً على أن يتصرف بحصرية هذه الأفكار وبصورة صريحة على هواه. ومثلما هو الحال دائماً ففي الأفكار المنتهكة لتقليد جمهوري متجسد حقوقياً ودستورياً تكشف عن نفسها تلك القطعة من العقل الموجود والتي لم تسمح «لجدل التنوير» أن يقول كلمته، لأنها تملصت من النظرة المسوية لفلسفة التاريخ السلبية.

الصراع حول هذه الأطروحة لا يمكن أن يحسم إلا في حقل التحليل المادي. لهذا السبب أقصر الأمر على الحجة المفهومية التي يطورها هوركهايمر انطلاقاً من نقد العقل الأداتي. إن تأكيد هوركهايمر بأن الفرق بين العقل والذهن قد أدخل في مسار سيرورة التاريخ العالمي تشترط بالتأكيد شيئاً آخر غير ما هو موجود اليوم في ما بعد البنيوية، ذلك أننا نستطيع أن نتذكر المفهوم التأكيدي للعقل. من المعلوم أن المعنى النقدي «للعقل الأداتي» يميز نفسه بادئ ذي بدء عن ملف هذه الذكرى. فقط من خلال العودة التشخيصية إلى العقل الموضوعي لصور العالم الدينية والميتافيزيكية نضمن نحن لأنفسنا المعنى من الحتمية الذي قادته معها ذات يوم المفاهيم كما الحقيقة والأخلاقية، مادام لم يحصل انهيارها وضعانياً أو وظيفاتياً. إن مطلقاً أو حتمياً يكشف عن نفسه للفلسفة فقط في واحد مع تسويغ العالم بصورة كاملة، أي من خلال الميتافيزيك. بالنسبة إلى بداياتها الميتافيزيكية تبقى الفلسفة أمينة فقط مادامت تحاول «أن تلحق الأمر باللاهوت الوضعي» وتنطلق منه، ذلك أن العقل العارف يعود ويجد نفسه في العالم المبني عقلياً أو هو ذاته يمنح للطبيعة والتاريخ بنية عقلية. مادام العالم«تبعاً لماهيته لا

يرتبط بالضرورة بالمقابل مع الروح، فإن الثقة الفلسفية في وجود الحقيقة تختفي إجمالاً. الحقيقة من ثم لا ترفع إطلاقاً إلا في الناس الزائلين ذاتهم، وهكذا فهم زائلون مثلها.[171] »

لم يخطر على بال هوركهايمر أن يتبصر أنه يمكن أن يوجد فرق بين العقل «الأداتي» والعقل «الشكلاني». لقد أضاف عقلاً إجرائياً جعل صلاحية نتائجه ليست بعد متعلقة بمضامين العالم المنظمة عقلياً، إنما بعقلانية الطرق التي يحل مشكلاتها تبعاً لها، والمغلقة دونما تردد أمام العقل الأداتي. هوركهايمر ينطلق من أن الحقيقة لا يمكن أن توجد دونما مطلق ـ ليس دونا سلطة تدفع العالم بكامله إلى التعالي «الترنسندنس» «لديها تكون الحقيقة مرفوعة». وهو يرى أنه دونما الترسيخ الأنطولوجي يجب أن يكون مفهوم الحقيقة جزءاً من ملكية الأنصبة المقصورة على العالم الداخلي للناس الزائلين وسياقاتهم المتبدلة، إذ من دونهم لا تكون الحقيقة فكرة وإنما سلاح في معركة الحياة. المعرفة الإنسانية التي تحوي في طياتها رؤية أخلاقية، يمكن لها أن تظهر إلى العيان مع مطلب الحقيقة، فقط عندما تتجه نحو العلاقة بينها وبين الموجود مثلما يعرضان نفسيهما فقط إلى العين الإلهية. في مقابل هذا الموقف التقليدي الخاص أعتزم أن أضمن الصلاحية «في المقطع الأخير» لهذا البديل الحديث ـ أي مفهوم عقل تواصلي من شأنه أن يسمح بإنقاذ معنى الحتمي دونما ميتافيزيك. قبل ذلك يجب علينا أن نتحقق من الموضوع الخاص الذي هوركهايمر يتمسك به في المفهوم الكلاسيكي للحقيقة بوصفه.

---

[171] المصدر السابق ص 135 وما بعدها

المسألة الحاسمة بالنسبة إلى التمسك بالترسيخ الأنطولوجي لحقيقة يعطيها بالتالي ذلك التبصر الأخلاقي الذي يستعيره هوركهايمر من شوبنهاور. وحدها النظرة إلى هوية كل ما يرتبط بالحياة، إلى وحدة سواء أكان أيضاً أساس ماهية لا عقلاني ترتبط به الظاهرات المفردة كلها، «يمكن أن يتأسس طويلاً قبل الموت تضامن مع كل مخلوق».[172] إن فكر الوحدة الميتافيزيكية يجعل المسألة في غاية الوضوح، لماذا يجد التغلب على الأنانية في تكوين العالم هذا الصدى القوي. فقط انطلاقاً من هذا الأساس تحظى الوحدة لدى الفلاسفة بالمرتبة الأولى على الكثرة، حيث يظهر الحتمي في صيغة المفرد، ولذلك يصلح بالنسبة إلى اليهود والمسيحيين الإله الواحد أكثر من الألوهيات المتعددة في العصور القديمة. ذلك أن الأفراد يحصنون أنفسهم في تخصصهم وبذلك يحولون الفردانية إلى كذبة، ويكون ذلك بصورة خاصة هو قدر الثقافة البورجوازية. هذا الوضع الطبيعي المجتمعي لمجتمع المنافسة يرى فيه هوركهايمر موطن المشكلة الأساس الأخلاقية ذلك أن العدالة والتضامن بالنسبة إليه يحملان المعنى ذاته مع «العودة عن تأييد الأنا الخاصة المغلقة.» وكانت الأنانية قد رسخت نفسها لتصبح وضعاً معكوساً للعالم، ذلك أن الانتقال من حب الذات إلى التسليم للآخرين لم يعدوا ورداً دونما وقاية ميتافيزيكية من أجل الوحدة السابقة لإرادة عالم بعيد الغور تحرضنا على النظر إلى التضامن مع المهملين: «شوبنهاور استخلص

---

[172]- الأعمال الكاملة مجلد7 ص 252 **schopenhauers denken**

النتيجة: صحيحة هي النظرة إلى سوء الحياة الخاصة، التي لا تتيح الانفصال عن آلام المخلوقات الأخرى، صحيحة هي الوحدة مع المتألمين مع الإنسان والحيوان، العودة عن حب الذات، من الحنين إلى السعادة الفردية كهدف نهائي، ما هو جدير بالتمني الذهاب إلى الموت بصورة عامة، ليس شخصياً[173] إلى العدم. سيئة فقط هي الإرادة المقرونة التي تتوجه بطاقتها ضد الآخرين وهي تظل جيدة، عندما تحقق في الشفقة هويتها الحقيقية مع كل الكائنات الأخرى.

IV

حقا في «جدل التنوير» يُنسب إلى هوركهايمر كتابة المركيزدي ساد نيتشه والمعرفة، «ذلك أنه بعد أن أخذ العقل شكله بقيت (فقط) الشفقة بوصفها الوعي الحسي للهوية من العام والخاص كالتوسط المضفاة عليه الطبيعة.[174]» في طريقة تناول شوبنهاور لا تستطيع بطبيعة الحال الشفقة أن تلعب دور توسط ديالكتيكي بين الفرد والمجتمع بين الاحترام المماثل بالنسبة إلى كل إنسان وبين تضامن كل واحد مع لكل. هنا تدور المسألة حول الرفع الذاتي المجرد للفردية وظهور الفرد في الواحد ـ الكل. وبذلك يُفك الارتباط تماماً مع الفكرة التي تصنع القوام الأخلاقي للمسيحية. الذين هم بانتظار حكم عادل يوم الدينونة، الواحد منهم بعد الآخر، كأفراد، لا أحد يمثل أحداً، دونما غطاء الثروات الدنيوي والكرامات. إذن كمتساوين يظهرن أمام

[173]- الأعمال الكاملة مجلد7 ص 252 schopenhauers denhen

[174]- الأعمال الكاملة مجلد7 ص 227 وما بعدها Pessimismus heute

وجه الله، يختبرون أنفسهم بوصفهم كائنات مفردنة بصورة كاملة، يقدمون الحساب حول تاريخ حياتهم الذي حققوه بكامل المسؤولية. في الوقت ذاته ومع هذه الفكرة يجب أن يذهب ضياعاً الحدس العميق بأن الرباط بين التضامن والعدالة يجوز أن يعرض إلى التفكك.

وبهذا كله يتتبع هوركهايمر شوبنهاور لكن ليس دونما تردد. إن تأويله للمزمور 91 يكشف عن الجهد الذي يبذله لتحمل الخلاف. العبرة من النفس الفردية كما يقال كان له في اليهودية معنى آخر غير محرف عن توقعات العالم الآخر: «لا تعني فكرة استمرار الحياة قبل كل شيء العالم الآخر، وإنما الارتباط المشوه بقوة من قبل قومية العصر الحديث وهو ارتباط مع الشعب كان له في الكتاب المقدس تاريخه السابق. في الوقت الذي يقيم فيه الفرد حياته تبعا للتوراة في طاعة إزاء القانون ويقضي أياماً، أشهرا وسنوات، يصبح هو واحداً مع الآخر، على الرغم من الفروقات الفردية، ذلك أنه يتابع وجوده بعد موته الخاص في من ينتمي إليهم، في ممارسة التقاليد، في الحب تجاه الأسرة والقبيلة في انتظار أن الخير سوف يعم العالم ذات يوم... وشخصية يسوع في المسيحية ليست غير مشابهة، في حين كفلت اليهودية ككل من أجل الخلاص.[175]» هوركهايمر يحاول تجاوز مشكلة إلغاء الفرد، وبالتالي مشكلة إنكار الفردية غير القابلة للتعرف من حيث أنه يؤجل الموضوع. بالتأكيد ليس السؤال، فيما إذا كانت مملكة المسيح من هذا العالم، وإنما فيما إذا كان الحدس الأساس

---

[175] - المزمور 91، الأعمال الكاملة، مجلد 4. ص210.

الأخلاقي المستقى من اليهودية والمسيحية والذي يتتبعه هوركهايمر دونما تردد يمكن شرحه إجمالاً بصورة مناسبة دونما عقد وصل مع الفردنة غير المتحفظة المكنة في رابطة اتحادية عالمية.

الزخم الأخلاقي الذي لا يريد أن يرضى بالعنف الناجم عن العلاقات التي تلزم الواحد بأن يكون واحداً يضمن للواحد سعادة وسلطة فقط بثمن التعاسة واللاسلطة للآخرين، مع المعاناة لديها فرصة فقط، عندما يتخلى كل واحد من الناس عن فرديته ذاتها. وهو لا يرى أن خط التشويه القومي لرابطة الاتحاد مع الشعب ينشأ في اللحظة ذاتها، عندما يتاح ظهور تضامن خاطئ للأفراد في المجموع. إن فكر وحدة ميتافيزيكي ـ مثلما هو أيضاً مقلوب سلباً ـ يؤجل التضامن بالتالي، الذي له مكانه الأصيل في البيذاتية اللغوية، في التفاهم، في التشكيل المجتمعي المفردن، في هيئة كائن يشكل اساساً له، في السلبية الخالية من الفروق لإرادة العالم. إن وحدة ديالكتيكية، مختلفة تماماً تنتج في التواصل الذي تسجل له البنية اللغوية المسافة بين أنا وأنت. مع البنية اللغوية للبينذاتية يفرض علينا التشابك بين الاستقلال والتسليم، إنها مصالحة لا تمحي الفروقات.

في مقابل الوعد الملقى على عاتق اللغة لا يمكن القول إطلاقاً عن هوركهايمر أنه أصم. وهو يقول بصورة مقتضبة: «اللغة، سواء أرادت أم لم ترد يجب أن تطالب بأن تكون حقيقية.»[176] وهو يعرف أيضاً أنه يجب علينا أن نعتمد على البعد البرغماتي للاستخدام اللغوي؛

---

[176] ـ ملاحظات (1974)، ص123.

لأنه انطلاقاً من الرؤية المحدودة لعلم الدلالة الذي ينخفض إلى مستوى التعبيرات في الجمل لا يمكن تفسير مطلب الحقيقة الترنسندنتالية للخطاب: «الحقيقة في الخطات لا تعود بالتأكيد على الحكم، العاري المنفصل كما لو أنه مطبوع على رقة ورق، وإنما إلى المعبر عن نفسه في الحكم، في هذا الموقع للسلوك المتمركز للمتكلم حول العالم[177].» بالنسبة إلى هوركهايمر يوجد بكل وضوح التقليد اللاهوتي أمام عينيه الذي يمر من أوغسطين عبر تصوف اللوغوس مروراً بالبروتستانتية الراديكالية، كل ذلك مرتبط ببداية الكلمة الإلهية وباللغة كوسيط للرسالة الإلهية: «الميتافيزيك اللاهوتية إنما هي ضد الفلسفة الوضعية على حق، لأن كل جملة لا تستطيع شيئاً آخر سوى أن ترفع المطلب غير الممكن ليس فقط بالتأثير المنتظر بالنجاح، مثلما تعني الوضعية، وإنما بالحقيقة بالمعنى الأصيل، يتساوى في ذلك فيما إذا كان المتحدث يتأمل فيها.[178]» الصلاة لتي يبحث فيها المؤمن عن العلاقة مع الله من النادر أن تتميز بصورة قطعية عن الاستدعاء السحري، ولذلك يجب أن تسقط إلى مستوى السحر. عندما نستبدل المعنى المشتق من قوة الحديث لتعبيراتنا بتأثيرها الخطابي مثلما يفعل ذلك البرنامج الذي لا يمكن تحقيقه فعلياً للاسمية اللغوية.

غير أن هذه الرؤى تبقى مرتهنة لمناسبات. وهوركهايمر يستخدمها بوصفها آثاراً أو بقايا لتفسير برغماتي لغوي لمعنى مطلق مرتبط بمتطلبات حقيقية لا محيد عنها. أما شكوكه العقلية فتبلغ هكذا من

---

[177] ـ المصدر السابق. ص172.

[178] ـ هشبة شوبنهاور: الأعمال الكاملة، مجلد 7، ص138.

العمق، ذلك أنه في وضع العالم الحالي لم يعد يستطيع أن يكشف مكاناً من أجل الفعل التواصلي: «اليوم ترى الخطاب سطحياً، والذين يريدون أن يصغوا لا يعني أنه ليس لديهم حق... الحديث تجاوزه الزمن. وبطبيعة الحال أيضاً الفعل، مادام يبقى عائداً إلى الحديث.[179]»

V

ليس التشخيص التشاؤمي للعصر وحده هو السبب الوحيد الذي يمنع هوركهايمر من أن يطرح جدياً السؤال، كيف يمكن أن يكون ممكناً ما نمارسه كل يوم: أن نوجه سلوكنا نحو طلبات صلاحية ترنسندنتالية. قبل ذلك تسير المسألة هكذا، ذلك أن جواباً دنيوياً على هذا السؤال مثلما اقترحه تشارلز بيرس على سبيل المثال لم يكن قادراً على أن يرضي بصورة كافية الحاجة الميتافيزيكية لهوركهايمر.

هوركهايمر وضع العقل الشكلاني لكانت على سوية واحدة مع العقل الأداتي. تشارلز بيرس يعطي للشكلانية الكانتية انعطافة برغماتية ويتناول العقل إجرائياً. لهذا فإن سيرورة تأويل العلاقة تبلغ مستوى البرهان وصولاً إلى وعي برهانه ذاته. وبيرس يبين الآن كيف نما هذا الشكل من التواصل كأنه من خارج الحياة اليومية، من «المعنى المطلق» من الحقيقة، من متطلبات الصلاحية الترنسندنتالية بصورة جمالية. وهو يتناول الحقيقة بوصفها قابلية الوفاء لمطلب

---

[179] المذكرات 1974، ص26.

حقيقة ضمن شروط التواصل ضمن جماعة مثالية موسعة للمؤولين، هذا يعني في مجال اجتماعي في زمن تاريخي بصورة مثالية. الاستناد المناهض للحقيقة إلى مثل جماعة التواصل غير المحدودة تعوض لحظة الأبدية والطابع المافوق زمني «للمطلق»من خلال فكرة عملية تأويل عامة ولكن متجهة نحو هدف ما، تضفي الترنسندنتالية على حدود المجال الاجتماعي والزمن التاريخي من الداخل، انطلاقاً من أفق وجود مزعزع في العالم. في الزمن ينبغي على عمليات التعليم أن تكوّن قوساً يحقق الاتصال بين المسافات الزمنية كلها؛ في العالم ينبغي على تلك الشروط أن تتيح تحققها وهي التي نشترطها على أقل تقدير على أنها متحققة بصورة كافية في كل برهان. ونحن نعرف بالتالي حدسياً أننا لا نستطيع أن نقنع أحداً بشيء ما إذا لم نكن ننطلق بصورة مشتركة بأن كل الأصوات المهمة مهما كانت ستجد مستحقاً، على أن أفضل الحجج الموجودة تحت التصرف لدى وضع المعرفة الحاضر سيشملها الحديث ووحده القسر الحر للحجة الأفضل سوف يعين تعليق نعم/لا للمشاركين.

بهذا الشكل يتحول التوتر بين العالم العقلي وبين مملكة الظاهرات في شروط تواصل عامة، وهي على الرغم من أن لها قواماً مثالياً وقابلاً للتحقق بطريقة متقاربة، يجب أن يقوم بها عملياً من ثم كل المشاركين، عندما يريدون أن يعملوا كموضوع مطلباً للحقيقة متنازعاً عليه. القوة المتمثلة لهذا السبق الترنسندنتالي تدخل إلى قلب ممارسة الحياة اليومية التواصلية. لأن أكثر عروض أفعال اللغة سطحية، أو أكثرها تقليدي أي نعم و لا تشير إلى أسباب ممكنة ـ

وبذلك إلى الجمهور المتتالي مثالياً والذي عليها أن تقنعه إذا ما كان ينبغي لها أن تكون لها مصداقيتها. إن اللحظة المثالية للحتمية دخلت عميقاً إلى سيرورة التفهم الفعلية لأن متطلبات الصلاحية تبين وجه يانوس* : بوصفها عالمية تتجاوز في مقالاتها كل سياق معطى؛ في الوقت ذاته يجب أن ترفع هنا والآن وتحترم لكي تتمكن من حمل اتفاق منسق الفعل. في الفعل التواصلي نوجه أنفسنا نو متطلبات الصلاحية التي نستطيع أن نشيد بها فعلياً فقط في سياق لغتنا وفي سياق نمط حياتنا، في حين تتجاوز في الوقت ذاته قابلية الخلاص الموضوعة ضمناً عبر الاتفاق الإقليمي التاريخي المختلف حسب كل حالة. كل من يستخدم لغة موجهة نحو التفهم، سيكون معرضاً من الداخل إلى الترنسندنتالية. حول ذلك يستطيع هو أن يتصرف بقدر قليل، حيث يعمل من نفسه سيد بنية اللغة من خلال قصدية اللغة المنطوقة. في هذا المجال تتجاوز البينذاتية اللغوية الذوات، لكن دون أن تجعلهم تابعين.

يختلف الفكر ما بعد الميتافيزيكي عن الدين من خلال أنه ينقذ معنى الحتمي دونما العودة إلى الله أو إلى المطلق. هوركهايمر حافظ مع طرحه الفكري على الرأي الصحيح فقط لو كان يعني «بالمعنى الحتمي» شيئاً ما آخر غير ذلك المعنى من الحتمية الذي ينتقل بوصفه لحظة إلى معنى الحقيقة. لذلك فإن المعنى من الحتمي إنما هو ليس الشيء ذاته عندما نقول المعنى الحتمي الذي يقدم لنا شيئاً من العزاء. ضمن شروط

---

* - يانوس هو الإله الإغريقي الذي يرى في جميع الاتجاهات في وقت واحد - المترجم.

الفكر ما بعد الميتافيزيكي لا تستطيع الفلسفة أن تعوض العزاء الذي يضع معه الدين والألم لا محيد عنه والباطل غير المرغوب فيه، وكذلك الأنصبة المقررة من الحاجة، العزلة، المرض والموت في ضوء آخر ويعلم تحمل ذلك كله. بالتأكيد تستطيع الفلسفة الآن أن تفسر وجهه النظر الأخلاقية التي تحاكم ضمنها شيئاً ما بصورة حيادية بوصفه الحق أو الباطل، وإلى أي مدى يكون فيه العقل التواصلي بعيداً بالمطلق عن الأخلاق مثلما عن اللاأخلاق. لكن هنالك شيء آخر يجب أن نعطي جواباً معلل الأسباب على سؤال يقول: لماذا نتبع رؤانا الأخلاقية أو لماذا ينبغي أن تكون بالإجمال أخلاقية؟ من هذه الزاوية يمكن لنا أن نقول: أن ندّعي إنقاذ معنى حتمي دونما الله إنما هو غرور.

لأنه يعود إلى كرامة الفلسفة أن تتمسك دونما أي تنازل ذلك أنه لا يمكن أن يكون معرفياً لدى مطلب صلاحية أي قوام لا يجد تسويغه أمام مجال حديث له صلاحية التأسيس.

ترانسندنس من الداخل

ترانسندنس في الدنيا

من الأكيد أن ملاحظة شخصية أولى يمكن أن تسهل[180] الدخول إلى حديث بالغ الصعوبة. أنا من جهتي أجبت دائماً[181] على اعتراضات قدمها عدد من زملائي في الفلسفة وعلم الاجتماع؛ وفي هذه المرة أضع نفسي تحت تصرف نقد فرد دالماير وروبرت ووثنو مع كل السعادة. لقد نأيت بنفسي حتى الآن عن عناء الانشغال مع اللاهوتيين؛ وأنا أؤثر أن أواصل الصمت. كان الصمت يعين حتى على تسويغ الإحراج؛ أنا بالتالي وفعلياً غير خببر بالحديث اللاهوتي وأتحرك دونما رغبة على مساحة غير معروفة بشكل كافٍ من جهة ثانية لقد أدخلني اللاهوتيون سواء أكان ذلك في ألمانيا الاتحادية أم في الولايات المتحدة الأميركية منذ عقود من الزمن في أحاديثهم. وقد اعتمدوا بصورة عامة على نقد النظرية النقدية[182] وكانت لهم استجابة

---

[180]- دخول على إسهامات حول مؤتمر أقيم في كلية اللاهوت جامعة شيكاغو عام 1988

[181]- كلمة ملحقة بالمعرفة والمصلحة 1973 ، وكذلك رد ودي، هابرماس والحداثة 1985

[182]- غاير، يانوفسكي، شميت، اللاهوت وعلم الاجتماع 1970

على مجمل أعمالي[183]. في هذا الموقف يكون الصمت هو الإخبار الخاطئ. من يُستدعى إلى الكلام ثم يصمت يحيط نفسه بهالة من المعنى غير المحدود ويتحكم به الصمت. وهايدغر هو واحد من كثيرين. بسبب هذا الطابع السلطوي أطلق سارتر بحق صفة«الرجعية» على الصمت.

أنا أريد قبل كل شي أن أتحقق من بعض المقدمات التي يتحدث عنها اللاهوتيون والفلاسفة الآن فيما بينهم ما دموا يتقاسمون التقدير النقدي الذاتي للحداثة(I). وبعد ذلك سوف أحاول أن أفهم قوام ومطلب الحقيقة للرسالة اللاهوتية(II). في الختام سوف أعرج على الاعتراضات الأكثر أهمية من الجانب اللاهوتي(III). وأخيراً سوف أعلق على نقل ما هو غير لاهوتي.

I

على مسافة معينة تكون المسألة أكثر سهولة أن نتحدث حول بعضنا من أن نتحدث مع بعضنا البعض. أما بالنسبة إلى علماء الاجتماع فالأكثر سهولة هو يفسروا التقاليد الدينية ودورها انطلاقاً من أفق الملاحظة من أن يقتربوا منها في موقف تنفيذي. إن التبدل حول موقف مشارك افترضي في الخطاب الديني يحتفظ بالنسبة إليه، مادام لا يخرج من دور مهنته، فقط بالمعنى المنهجي لخطوة بينية هرمنوطيقية. هنالك إلى حد ما موقف آخر ينتج بالنسبة إلى

[183]- يمكن العودة إلى التقرير الأدبي المؤثر: هابرماس واللاهوت 1989 ص 9-38

الفيلسوف، على كل حال بالنسبة إلى واحد أصبح كبيراً في الجامعات الألمانية مع فشته، شللنغ، وأيضاً مع الإرث الماركسي. لأنه انطلاقا من هذا الأفق يستبعد من الأساس مجرد موقف مموضع في مقابل الموروثات اليهودية والمسيحية، وبصورة خاصة في مقابل التصوف البروتستانتي اليهودي الموسط لبداية العصر الحديث والبالغ الخصوبة تأمليا من خلال التقوية السويدية لبنغل وأوينغر. مثلما أرادت المثالية الألمانية أن تبحث عن إله الخلق وإله الحب الرحيم بواسطة مفهوم المطلق، هكذا أرادت هي ذاتها أن تتقصى نظرياً بواسطة إعادة تكوين منطقية لسيرورة العالم بالكامل آثار التاريخ المقدس. وحتى كانت لم يجعل من الممكن الفهم دونما الموضوع المتعلق بتناول المضامين العملية الجوهرية للتقليد المسيحي، ذلك أنها يمكن أن يكون لها قوام أمام الحوار مع العقل. لكن حول ثنائية المعنى لمحاولات التحويل هذه كان المعاصرون تماماً على بينة من أمرهم. مع مفهوم «الرفع Aufhebung»* تبنى هيغل ثنائية المعنى هذه في المنهج الجدلي ذاته. إن الرفع في عالم التمثل الديني في المفهوم الفلسفي يتمكن من أن ينقذ فقط المضامين الجوهرية من حيث أنه عرّى لها جوهر التدين. يقيناً، بقيت النواة الجمالية في بوتقة النظرة الباطنية ممتنعة على الفلاسفة. لهذا السبب أسند هيغل المتأخر للعقل الفلسفي فقط مقدرة تصالح جزئية؛ لقد تخلى عن الأمل بعمومية عينية لذلك الدين العام ـ تبعاً «لمنهج النسق الأقوم» الذي ينبغي عليه أن يجعل

---

* ـ هيغل يستخدم الـ Auflebung بمعنى مزدوج الإلغاء والاحتفاظ به رغبة في الإعلاء ـ المترجم

الشعب عقلانياً والفلاسفة حسيين. الشعب تُرك من قبل قساوسته الذين أصبحوا فلسفيين[184].

الإلحاد المنهجي للفلسفة الهيغيلية ، إجمالاً بالنسبة إلى كل تملك فلسفي للمضامين الدينية الجوهرية «الذي لا يقول شيئاً حول التفهم الذاتي الشخصي للمؤلفين الفلسفيين» تحول مباشرة بعد وفاة هيغل إلى فضيحة عامة عندما أخذت مسارها «سيرورة التعفن (ماركس) للروح المطلق.» الهيغليون اليمينيون اللذين لا يستجيبون حتى الآن على هذه الفضيحة إلا بطريقة الدفاع، بقوا حتى الوقت الحاضر مسؤولين حول إعطاء جواب مقنع؛ ضمن شروط فكر ما بعد ميتافيزيكي لا يكفي بالتالي تحصين النفس خلف مفهوم المطلق الذي لا يحل وثاقه من مفاهيم «المنطق» الهيغيلي، لكن دونما إعادة تكوين متبصرة الآن للجدل الهيغيلي مرتبطة بخطاباتنا الفلسفية لا يمكن الدفاع عنها[185]. بطبيعة الحال لم يرَ الهيغليون الشباب الأمر بالحدة ذاتها، ذلك أنه مع المفاهيم الأساس الميتافيزيكية أصبح الإلحاد المزعوم بلا مستمسك؛ في أي شكل سوف تظهر المادية، إنها في أفق الفكر القابل للخطأ علمياً مجرد فرضية من شأنها في أحسن الأحوال أن تتطلب معقولية دائمة.

في طروحاتنا تكون أثناء ذلك أيضا الأسباب التي تدفع إلى إلحاد محرض سياسياً أو الأفضل: أو بالنسبة إلى علمانية محاربة مفتقدة إلى حد بعيد. في أثناء مرحلة دراستي كان بالدرجة الأولى اللاهوتيون من أمثال غولفيتسر وإيفاند هم الذين أعطوا أجوبة أخلاقية وجدانية عن

---

[184]- هابرماس، الخطاب الفلسفي للحداثة 1985 ص 48-54

[185]- يبدو لي أنه الموقف غير المريح الذي يضع دلماير نفسه فيه.

الأسئلة السياسية التي كانت تقض مضاجعنا بعد الحرب. لقد كانت الكنيسة المعترفة التي حاولت مع اعترافها بالذنب أن تتخذ على أقل تقدير بداية جديدة. في العقيدتين الاثنتين «البروتستانتية والكاثوليكية» تشكلت بين العلمانيين واللاهوتيين مجموعات يسارية تعمل على فك ارتباط الكنيسة وعلاقتها المريحة مع سلطة الدولة ومع العلاقات الاجتماعية القائمة وتمارس التجديد بدلاً من الترميم، وقد أرادت أن تضع معايير جديدة عالية لتقييم الصلاحية على مستوى السياسة العامة. مع هذا التحول في العقلية المشهود له نموذجياً والواسع المدى في تأثيره تنشأ صورة الالتزام الديني وتعمل قطيعة مع الإيمان التقليدي ومع داخلية مجرد اعتقاد خاص. مع تفهم دوغماني عن الترنسندنس والإيمان يأخذ الالتزام أهدافاً دنيوية للمساواة الاجتماعية وكرامة الإنسان ويربط نفسه في مضمار متعدد الأصوات مع آخرين على مستوى قوى ديموقراطية راديكالية دائماً في حالة فعل.

أمام خلفية ممارسة لا يتأبى أحد عن احترامها نواجه لاهوتياً نقدياً يفسر التفهم الذاتي لهذه الممارسة بطريقة تساعدنا في أن نعبر بواسطتها عن أفضل مقاصدنا الأخلاقية دون أن نقطع الجسور مع لغاتنا الدنيوية وثقافاتنا. المثال الجيد بالنسبة إلى مثل هذا اللاهوت السياسي الذي يحقق الارتباط مع الاستقصاءات النظرية المجتمعية الفلسفة الأخلاقية المعاصرة تقدمه المؤسسة اللاهوتية شوسلر ـ فيورنزا[186]. وهي تصف بداية التحول الذي تخضع له المؤسستان، الدين واللاهوت ضمن شروط الفكر ما بعد الميتافيزيكي التي أصبحت

[186]ـ شوسلر ـ فيورنزا ـ اللاهوت الأصولي، يسوع والكنيسة.

لا محيد عنها في الحداثة. من وجهة ثلاثية الأبعاد[187]. وهو يؤكد استبدال دين داخلي وفي الوقت ذاته منفتح على العالم المعلمن من قبل مطلب تفسير لصور العالم الكوسمولوغي؛ حيث تعري «أطروحة الإيمان» تبعاً لرؤية شلاير ماخر طابع صورة العالم. كنتيجة لاعتراف تعددية قوى الإيمان تنتج إلى حد بعيد علاقة انعكاسية لتجزيئية الإيمان الخاص في أفق كلية الديني بصورة إجمالية. في النهاية ترتبط المعرفة، بأن الأخلاقيين الذين انطلقوا من سياق الأديان العالمية المختلفة، يتوافقون في المسائل الأساسية لأخلاق تضفى عليها الكليانية. في خطوة تالية تعرض شوسلر ـ فيورنزا حدود نظرية أخلاق فلسفية تقتصر على تفسير وتأسيس وجهة نظر الأخلاقية؛ وتعالج المشكلات اللاحقة التي تنشا انطلاقاً من التجريدات مثل أخلاقيات العدالة هذه.

لأن الفلسفة التي أصبحت معنية بالنقد الذاتي لم تعد تثق بالأقوال العامة حول الكل العيني لأشكال حياة نموذجية، يجب عليها أن تحيل المعنيين إلى خطابات يجيب فيها هؤلاء عن أسئلتهم الجوهرية ذاتها. ينبغي على الأطراف أن تختبر في المحاجة الأخلاقية ما هو جيد إلى حد ما بالنسبة إلى الجميع، لكن قبل ذلك يجب أن يكون واضحاً لديهم ما هو جيد بالنسبة إليهم ذاتهم وإلى كل واحد على حدة في سياقهم. هذه الأسئلة الأخلاقية بالمعنى الأضيق عن حياة غير مفتقدة أو جديرة بالامتياز يمكن لها أن تجد جواباً في خطابات التفهم الذاتي المتعلقة بالسياق. وهذه الإجابات تصبح هكذا أكثر اختلافاً

---

[187] ـ شوسلر ـ فيورنزا ، الكنيسة كجماعة تأويل 1989 ص 115-114

وأكثر مناسبة، كلما كانت التقاليد المكونة للهوية أكثر غنى، والتي يمكن أن يستند إليها تيقن ذاتي. شوسلر- فيورنزا قالت ذلك في كلمات راول: السؤال عن الهوية الخاصة ـ من نكون نحن وماذا نريد أن نكون ـ يتطلب «مفهوما قوياً عن الخير». وهكذا يجب على كل طرف أن يأتي بتصوراته عن الحياة الخيرة الجديرة بالتميز إلى المحاججة الأخلاقية لكي يستخلص مع الأطراف الأخرى ماذا يمكن أن يريد الجميع. وهو يتحدث عن «ديالكتيك بين أسس عدالة مضفاة عليها الكلية بين الهرمنوطيقا التكوينية المعادة لتقليد معياري،»(138) ويسند إلى الكنائس في المجتمعات الحديثة دوراً بارزاً، «ذلك أنها جماعات تأويل تناقش فيها بصورة عامة مسائل العدالة وتصورات الخير.» (142) في هذه الأيام تتنافس الكنائس مع جماعات تأويل أخرى متجذرة في التقاليد العلمانية. ايضاً النظرة من الخارج يمكن أن يتبين من ذلك أن التقاليد في التالية التوحيدي تستطيع التصرف بلغة مع قوة دلالية غير مثاب عليها تكشف نفسها بوصفها متفوقة في قوة مستكشفة للعالم وبانية للهوية في مقدرة التجديد، الاختلاف والمدى البعيد.

في هذا المثال أثارت اهتمامي ملاحظة أنه حيثما دفعت إلى الأمام بعيداً عن المحاجة اللاهوتية إلى جوار خطابات أخرى تلتقي دونما قسر مع النظرات من الداخل والخارج. بهذا المعنى أفهم أيضاً «مناهج معادلة» يستنفدها دايفيد تراسي من أجل «اللاهوت العام» في الولايات المتحدة الأميركية. وهي لها هدف أن تضع فلسفياً ومن منطلق نظرية المجتمع تفسيرات محددة للحداثة في علاقة نقدية متبادلة مع تأويلات لاهوتية للتقليد المسيحي. أي أن تضعها في علاقة محاججة.

هذا المقصد يواجه عندما توصف مشروعات التنوير ومشروعات اللاهوت، التي يتحدث عنها هلموت باوكير، من الجانبين الاثنين بطريقة مماثلة: «بالنسبة لي تبدو الأطروحة معقولة، ذلك أن المشكلة غير المحلولة للثقافات العليا التي هي مشكلة سيطرة الاتجاه لتصعيد السلطة[188].» ماتيول لامب يلاحظ، كيف يتفاقم هذا الاتجاه في الحداثة ويستدعي استجابتين خاطئتين، واحدة رومانتيكية وواحدة تاريخانية؛ وهو يترفع من أجل تيقن ذاتي للحداثة التي تنفجر من دوائر هنا وهناك مفعمة بالفاجعة للعنة عدمية وتأكيد ذاتي دوغماتي: «التأكيد الذاتي الدوغمائي الحديث إنما هو في الأساس عدمي، وهكذا مثل العدمية الحديثة دوغمائي وغير مسؤول[189].» دافيد تراسي ضبط مفهوم العقل الذي يتحدد منه مثل هذا التشخيص. إن الإخفاق المزدوج للفلسفة الوضعية ولفلسفة الوعي يؤكد الانعطافة البرغماتية المتحققة من بيرس إلى جون ديوي نحو مفهوم غير أصولي للعقل التواصلي، وهذا العقل يتواصل في الوقت ذاته مع تلك النتائج التي يستخلصها من ذلك الإخفاق كل من رورتي ودريدا، سواء أكان ذلك في هيئة سياقية راديكالية أم كان على طريق إضفاء الجمالية على النظرية. وكذلك يتجه تراسي بصورة حاسمة ضد ـ نوع انتقائي من القراءات التي تفتقد المعنى الثنائي لإضفاء الحداثة وهذه الحداثة تحقق ذاتها فقط كتاريخ انهيار لتطور خطي تدرك ذاتها بوصفها كلية عقل منتشر أفقياً ومتمركز على ذاته. لكن في الحداثة لا يتشوه العقل إلى أداتية: «عندما يكون التفهم حوارياً، عند ذلك يكون الاثنين معاً

---

[188]- ه. بويكرت - الفعل الجماعي
[189]- م. ل. لامب، الممارسة الجماعية واللاهوت 1989 ص 241 وما بعدها

تاريخياً وسياقياً. لكن... كل فعل من التفهم يضع أمامه تضمناً طلبا لأكثر من تفهم ذاتي. كل فعل من التفهم يتوجه إلى الآخرين جميعاً مع تطلب صلاحيته ـ صلاحية سوف يشعر السائل في المبدأ أنه ملزم بأن يخلصها إذا كان هنالك تحد من قبل الآخرين[190].»

تراسي يستخلص نتائج من هذه الرؤية البرغماتية أيضاً بالنسبة إلى قضية اللاهوت ذاته، حيث أن العمل العلمي ليس بالمطلق عطية الإيمان. أما بويكرت فيفهم العمل اللاهوتي بوصفه شكلاً متحكماً فيه منهجياً من الدين. في حين يقارن غاري سمبسون عالم الحياة الذي يعيد الإنتاج عبر فعل تواصلي ومتطلبات صلاحية قابلة للنقد مع «عالم مشحون» ويرى أن الإله ذاته على الصليب هو الذي صمم هذه الندوة الحوارية. لهذا السبب لا تستطيع ولا واحدة من قطعها الدائرية حتى ولا اللاهوت ـ مثلما أفهم أنا الجملة ـ أن تحصن ضد متطلبات التسويغ البرهانية[191]. إذا كانت هذه هي الأرض المشتركة للاهوت، العلم والفلسفة، فماذا يكوّن من ثم الخطاب اللاهوتي؟ ما الذي يفصل الأفق الداخلي اللاهوتي عن الأفق الخارجي لأولئك الذين يدخلون مع اللاهوت في حوار؟ لا يمكن أن تكون بالإجمال العلاقة مع الخطابات الدينية وإنما فقط نوع العلاقة بالخطاب المدار في كل مرة ضمن جماعة الدين الخاصة.

II

شوسلر- فيورنزا تستند إلى خط التقاليد المرتبط بشلاير ماخر حتى بولتمان ونيبور عندما تعزل لاهوتها النقدي عن اللاهوتيين الأرسطيين

---

[190]- د. تراسي، اللاهوت، النظرية النقدية الاجتماعية والمجال العام 4

[191]- ج. م. سمبسون. إضفاء الغطاء على المقدس وكشف الغطاءعنه1989 ص 145

الجدد وعن التومائيين الجدد. حيث يبين المثل الأبرز بطبيعة الحال من كارل بارت أن الإعفاء المنطقي للاهوت من متطلبات التفسير الكوسمولوغي والميتافيزيكي لا تعني بصورة مباشرة الاستعداد لتأكيد قدرة إقناع اللاهوت في الانشغال مع الخطابات العلمية. انطلاقاً من رؤية كارل بارت فإن حدث الوحي المشهود يمتنع في حقيقته التاريخية عن أية محاججة مطروحة على العقل وحده[192]. في الوسط الجامعي الألماني المطبوع بطابع البروتستانتية تمتعت دائما الكليات اللاهوتية بقوام خاص. إذ يبين التاريخ الحديث لجامعة فرانكفورت هذا التوتر بصورة شديدة القساوة. عندما افترض أن يتم إدخال كراسي تعليمية لاهوتية في عشرينيات القرن العشرين انطلقت مماحكات عنيفة لم يكن من الممكن تهدئتها إلا من خلال أن الاعتراف بالاختصاصات التعليمية الكاثوليكية، البروتستانتية واليهودية بقي ممتنعاً بوصفه اختصاصاً لاهوتيا ذا صفة نوعية. مما هو مثير للاهتمام ما لمسناه في المناخ المتعين من خلال العلوم الاجتماعية لهذه الجامعة المنطلقة من المدرسة العليا التجارية أن شخصيات معينة قد أكدت ذاتها في النهاية مثل شتاينيوشل، بوبر وتيلليش وهم بالمعنى الواسع لاهوتيون استطاعوا أن يتحركوا دونما ارتهان في مجال خطابات اختصاصات العلوم الاجتماعية وعلوم الروح.[193] في ألمانيا الاتحادية، إذا كنت أرى بشكل صحيح وجدت مجموعة من اللاهوتيين الكاثوليك الذين أقاموا علاقة مطمئنة مع الواقع الطبيعي ارتباطاً مع هذا التقليد. كلما انفتتح في العموم اللاهوت في مقابل خطابات العلوم الإنسانية، كلما أصبح

---

[192]- بيتر آيشر، رسالة عن المصالحة ونظرية الفعل التواصلي 1989 ص 199 والي تليها.
[193]- ب، كلوكة، مؤسسة جامعة فرنكفورت على المايين 1977

الخطر أثناء ذلك قوياً من جراء خسران القوام الخاص في محاولات التحصيل المتبادلة.

يتحرك الخطاب الديني الذي يدار من جماعة المؤمنين، في سياق تقاليد متعينة مفعم بالمضامين معيارياً جرى التعمل معه دوغماتياً؛ وهو يشير إلى ممارسة طقسية مشتركة ويستند إلى تجارب دينية للفرد ذات خصوصية نوعية. لكن ليس وحده الاستناد غير المكوِّن للموضوعات الفاهم، ألقاهم هرمنوطيقيا إلى الخطاب الديني والتجارب التي تشكل أساسه التي تميز اللاهوت. لأن الشيء ذاته يصلح بالنسبة إلى الفلسفة التي تفهم التملك النقدي والتحول بوصفه القبض جوهرياً على المضامين الدينية في عالم الخطاب المؤسس. هذا التفهم الذاتي الهيغيلي للفلسفة لم يصرف النظر عنه من قبل تلاميذ هيغل الماديين كما يبقى حياً بصورة خاصة لدى بلوخ، بنيامين والمدرسة النقدية. يقيناً كان هيغل الفيلسوف الأخير في التقليد المثالي الذي حافظ على مطلب الميتافيزيك في هيئة متبدلة وعلى التحلل الفلسفي للتقليد اليهودي المسيحي متحققاً إلى حد بعيد، بقدر ما كان ذلك ممكناً ضمن شروط أي فكر ميتافيزيكي. تعد فلسفة هيغل نتاج تجربة عظيمة معينة مركزياً للتاريخ الأوروبي للروح يفترض أنها أبدعت تركيباً بين الإيمان اليهودي وبين الروح الإغريقية- تركيب أدى من جهة إلى إضفاء الروح الهللنية على المسيحية ومن جهة ثانية إلى إضفاء مزدوج المعنى للمسيحية على الميتافيزيك الإغريقي. الإله الجدلي للفلاسفة يترك الأنا الآخر للصلاة يضمحل ليتحول إلى فكرة مغفلة للمطلق. آخر شيء أي منذ كيركيغارد أصبح هذا التركيب حطاماً، لأنه وضع موضع المساءلة من قبل الجانبين.

الاحتجاج اللاهوتي من قبل ج. ب. متس يتوجه بالطريقة ذاتها مثل النقد الفلسفي لأدورنو ضد المفاهيم الأساس للميتافيزيك، حتى ولو كانت من ثم قد وضعت ديالكتياً في حركة، فإنها تبقى متصلبة كثيراً لكي تتمكن من أن تلحق عقلانياً بتلك التجارب للخلاص المبنية في لغة تاريخ الخلاص اليهودي المسيحي، لجماعة اتحاد عالمية فردية غير مجزأة وغير قابلة للتمثيل دونما تأكيدات على ملاءة معانيها النوعية. متس يقرع مثل بنيامين على التكوين التاريخي للعقل ويريد أن يدرك اعتقاد إسرائيل انطلاقاً من روحها التاريخية الخاصة[194]؛ وأدورنو يدور حول اللا متماهي، يريد أن يتجاوز في تفكيره بالمفاهيم فوق كل المفاهيم المكونة للموضوعات، لأنه يتبع الدافع ذاته: لإنقاذ الحدوس التي لم يجر تعويضها في الفلسفة. أثناء ذلك تدور المسألة حول تجربة المماثلة غير المسواة للمشترك المفردن، حول تجربة تشابك بين الاستقلال والتسليم، تجربة مصالح لا تلغي الفروق، تجربة عدالة متجهة نحو المستقبل وهي تضامنية مع المعاناة غير المرغوبة لأجيال ماضية، حول تجربة التبادلية لاعتراف محرر، تجربة علاقة تتشارك فيها الذات مع الذات الأخرى دون الخضوع إلى سلطة التبادل التي تجرد من الكرامة ـ تجربة سلطة مستهزئة تتيح السعادة والقوة لواحد فقط بثمن التعاسة وضعف لآخر.

عندما تحقق هذه الانعطافة المضادة للأفلاطونية ذاتها من الجانبين الاثنين، لا يمكن أن يكون ذلك هو النوع ما بعد الميتافيزيكي للاستناد إلى الخطاب الديني الذي لا يفصل الفلسفة الآن عن اللاهوت. أكثر من

---

[194] ج. ب. متس، ذكرى، كتاب يد في الأسس الفلسفية 1973

ذلك يظهر بوضوح ضمن شروط فكر ما بعد ميافيزيكي اختلاف آخر كان قد تغير وضعه من قبل ثنائيات المعنى وصولاً إلى هيغل: الإلحادية المنهجية بنوع وطريقة الاستناد الفلسفي إلى مضامين التجارب الدينية. «تستطيع الفلسفة أن تنحاز إلى التجارب الدينية التي يجري الحديث عنها في الخطاب الديني؛ هذه يمكن لها بادئ ذي بدء أن تنتقل إلى ذخيرة تجارب الفلسفة. عندما يعترف بأساس التجربة الخاص لديها، عندما تماهيها الفلسفة ضمن وصف لا يستعار من لغة تقليد ديني معين، وإنما ينتمي إلى كلية خطاب معلل ومتحرر من حدث الوحي. في تلك المواقع المتناثرة، حيث لم تعد تريد ترجمة من هذا النوع مضفاة عليها الطبيعة أن تنجح، يجب على الخطاب الفلسفي أن يعترف بإخفاقه؛ وهنا يصبح الاستخدام المجازي للألفاظ مثل خلاص، النور المسياني، إحياء الطبيعة وتصبح معه التجربة الدينية مجرد عملية اقتباس. في هذه اللحظات من الغيبوبة ينتقل الخطاب البرهاني من الدين والعلم إلى الأدب، أي إلى كيفية عرض لا تقيس نفسها بعد مواجهة على متطلبات الحقيقة. في طريقة مشابهة يخسر أيضا اللاهوت هويته، عندما تقتبس فقط التجارب الدينية ولم تعد تعترف بذاتها بوصفها قاعدة خاصة ضمن توصيفات الخطاب الديني. لهذا السبب أعني أنه بين اللاهوت وبين الفلسفة وهما تستخدمان لغة التأليف الأدبي الدينية وتتوجهان على جسر التجارب الدينية التي أصبحت أدبية، لا بد أن يخفق مثل هذا الحديث.

بطبيعة الحال سوف لن يرى اللاهوت الذي يريد أن يعرض نفسه مثلما يؤكد كل من تراسي وبويكرت، دونما تحفظ إلى المحاججة العلمية، بمعيار التحديد المقترح من قبلي. ماذا يعني إذن «الإلحاد

المنهجي» من أجل أن أجيب عن هذا السؤال لا أريد أن أسلك طريقاً التفافية.

من طبيعة الخطابات الدينية أن تكون متآخية مع الممارسة الطقسية التي تكون فيها درجات حرية التواصل المقارنة مع الممارسة الدنيوية للحياة اليومية محدودة بطريقة نوعية. عندما يترك المرء المجال لطريقة التأمل الوظيفية يصبح الإيمان محجوباً من خلال ترسيخ في العبادة في مقابل إضفاء إشكالية راديكالية. وهذه الإشكالية تدخل لا محالة عندما تنفصل عن بعضها البعض تحليلياً جوانب الصلاحية الأونطية «الوجودية» المعيارية والتعبيرية التي يجب أن تبقى مندمجة في تصور الإله الخالق والإله المخلص، في تصور العدالة الإلهية مع وجود الشر في العالم «Theodizee» وتصور حدث الخلاص.[195] الآن يتميز الخطاب اللاهوتي أمام الخطاب الديني من خلال أنه يفك وثاقه مع الممارسة الطقسية من حيث أنه يفسر هذه الممارسة - مثال على ذلك أعمال لها قدسيتها مثل العشاء الرباني والتعميد حيث تقوم بتأويلها. أيضاً يطمح اللاهوت بالنسبة إلى أقواله في أن يصل إلى مطلب حقيقة متميز عن طيف من متطلبات الصلاحية المتبقية بعيداً فوق مقياس التشكك الذي يعني بالنسبة إلى المعرفة العملية كل حلول انعكاس، احتاج اللاهوت بالنسبة إلى إيمان الأبرشية مادام ذلك لا يمثل خطراً كيف استخدم مفاهيم الأساس للميتافيزيك. وهذه المفاهيم كانت بالتأكيد محصنة ضد اختلاف

[195]- هابرماس، نظرية الفعل التواصلي 1981، ص 281 وما بعد

جوانب الصلاحية بطريقة مشابهة مثل مفاهيم الأساس الدينية. هذا الموقف تغير مع انهيار الميتافيزيك.

إن من يطرح الآن ضمن شروط الفكر ما بعد الميتافيزيك مطلب حقيقة، يجب عليه بالتأكيد أن يترجم تجارب لها مكانها في الخطاب الديني إلى لغة ثقافة خبراء علمية ـ ومن هناك يترجمها رجوعاً في الممارسة.ـ هذا الانجاز متعلق بالترجمة والمطلوب من اللاهوت النقدي يمكن مقارنته شكلياً مع ذلك الانجاز الذي يجب أن تقوم به الفلسفة الحديثة. وهذه توجد في علاقة حميمة مشابهة مع الحس العام common sense الذي تعيد تكوينه وفي الوقت ذاته تودي به. وهي تعمل باتجاه معاكس من ثم في دور مؤول ينبغي عليه أن يحوّل المضامين الجوهرية لثقافة الخبراء إلى الممارسة اليومية. إن مهمة التوسط هذه لا تخلو من تناقض يقيني، لأنه في المعرفة المتعلقة بثقافة الخبراء تجري المعالجة ضمن شروط جوانب الصلاحية المفردة كلاً على حدة، في حين تتداخل مع بعضها البعض في ممارسة الحياة اليومية كل وظائف اللغة وجوانب الصلاحية، كي تشكل متلازمة[196]. غير أن الفلسفة لديها مع فهم إنساني سليم تعيش منه وفي الوقت ذاته تعمل على إصلاحه، مجال للعمل أكثر سهولة إلى حد ما مما لدى اللاهوت مع الخطابات الدينية المعطاة له سابقاً. هذه الخطابات تحفظ ذاتها الآن لممارسة حياة يومية دنيوية يقيناً ليس بعد في المسافة التي امتدت بين مجالات الحياة المقدسة والدنيوية ـ وهذه تصبح أقل، كلما حقق ذاته تمثيلات «لاهوت عام» غير أنه مقابل الإصلاح الذي يخضع

---

[196]ـ الخطاب ال؟ للحداثة1985ن ص 25 والتي تتلوها. مع مقالة الفلسفة كحافظة ومفسرة.

له الفهم الإنساني السليم في المجتمعات الحديثة- فيما إذا كان مع أو من دون قوام الفلاسفة ـ ، تكوّن تلك المتلازمة الإيمان بالوحي المحزوم في الممارسة الطقسية بالتأكيد مانعاً نوعياً. ذلك لأن الخطابات الدينية يمكن أن تخسر هويتها إذا ما فتحت نفسها لضرب من التأويل الذي لا يتيح الصلاحية للتجارب الدينية بوصفها دينية.

مع هذا الإضفاء البعيد المدى للإشكالية يجب على المرء أن يجري حساباً، عندما لا يختار الخطاب اللاهوتي واحدة من الاثنتين بالنسبة إلى المقدمات المعرفية للاهوت الحديث. حسب كيركيغارد فتح اللاهوت إما «الطريق البروتستانتي» استند إلى (البشارة kerygma) والإيمان بوصفها منبع الرؤية الدينية المستقلة مباشرة عن العقل. أو أنه اختار الطريق «الكاثوليكية المتنورة» بمعنى أنه يضحي بموقع الخطاب الخاص ويعرض أقواله إلى المناقشة العلمية على المدى الواسع، دونما أن يتنازل بطبيعة الحال عن التجارب المبنية في لغة التراث اليهودي المسيحي بوصفه قاعدة تجربة خاصة للاعتراف بها. هذا الحفظ وحده يتيح ابتعاداً عن اللعب اللغوي الديني، دون أن يخرجه من المسرح، فهو يبقي هذا اللعب اللغوي الديني سليماً. أما الطريق الثالثة فتتميز الآن من خلال ما دعوته «بالإلحاد المنهجي». وهذا الإلحاد يقود إلى برنامج نزع الأسطورة الذي يتساوى مع التجربة. دونما تحفظ يبقى بالتالي ممتنعاً عن التحقق، فيما إذا كان التفسير اللاهوتي المستند إلى المحاججة وحدها (إذن ليس إطلاقا تفسيراً علمياً دينياً) للخطابات الدينية يتيح ارتباطا بالمناقشة العلمية بهذا الشكل ، ذلك أن اللعب اللغوي الديني يبقى سليماً أو ينهار. كمثل هذه التجربة أفهم أنا

كمثال على ذلك «الدوغماتية السياسية» اللاهوتي الدانماركي يينس غلييه..موللر.

عطفاً على المنطلقات النظرية لآبل، دوبرت ولي، واستناداً إلى أخلاقيات الخطاب عرض غلييه ـ موللر العقائد المسيحية إلى تفسير نازع للأسطرة يذكرني بكلمة لِ هوغو بال: الله هو حرية الضئيل في التواصل الروحي للجميع، غلييه موللر يؤول التعميد العشاء الرباني وخلافة المسيح، دور الكنيسة والأخروية بمعنى لاهوت تحرير منطلق من زاوية نظرية التواصل، وهو اللاهوت الذي يستكشف الكتاب المقدس أيضاً في تلك الرسائل التي أصبحت غريبة بالنسبة إلى الأذن الحديثة بطريقة آسرة (وبالنسبة لي مقنعة). غير أنني أسأل نفسي، من هذا الذي سيتعرف من جديد على هذا التأويل؟.

هل يبقى اللعب اللغوي المسيحي سليماً، عندما تُفهم فكرة الله هكذا مثلما يقترحها غلييه ـ موللر؟ «إن فكرة القوة الإلهية المشخصنة تتضمن بالضرورة عدم التجانس، وهذه هي فكرة تتجه مباشرة ضد التصور الحديث للاستقلال البشري. يجب على العقيدة السياسية في السياق الحديث أن تكون لذلك إلحادية. غير أن هذا لا يعني أنه لا يوجد تفكير حول الله أو أن فكرة الله أصبحت مفرغة من كل مضمون[197].» عطفاً على دراسة من بويكرت نراه يشرح الفكرة كما يلي: «إذا كنا نرغب في أن نتمسك بالتضامن مع أي إنسان آخر من المجموعة التواصلية، وحتى مع الموتى... عند ذلك يجب أن نتطلب

[197]ـ غلييه ـ موللر، المعتقد السياسي، 1987، ص 103

واقعية يمكن أن نبلغها في ما وراء موتنا الخاص مع أولئك الذين مضوا ببراءتهم إلى فنائهم قبلنا. وهذا هو الواقع الذي يدعوه التقليد المسيحي الإله.» (110) غير أن هذا مختلف عن بويكرت وهو ما يتمسك به غليبه ـ موللر وهي الصيغة الإلحادية لهذه الفكرة، من حيث أنه يطرح السؤال: «هل نحن لا نعود من ثم إلى النقطة حيث أن الإيمان وحده في التسليم الإلهي يمكن أن ينقذنا ـ وحيث علينا مع بويكرت أن نعيد إدخال فكرة الإله؟ أنا أتابع كي أكون مقتنعاً بأننا لسنا قادرين على أن نؤمن بتلك الفكرة. إن هذا يعني أن الذنب يبقى في فاعليته. وبدلاً من أن نسلم أنفسنا له. مهما يكن، يجب أن نحوِّل شعورنا بالذنب إلى شيء آخر إيجابي، شيء ما يدفعنا لكي نحارب ضد الشروط التي أنتجت الذنب. وهذا يمكن أن يحدث عندما تمضي سريعاً نحو تضامننا مع أولئك الذين عانوا جميعاً وماتوا الآن وقبل ذلك. هذا التضامن أو الصداقة تحتوي بنفسها على قوة مسيانية من شأنها أن تحوّل كل شعور سلبي بالذنب إلى صراع إيجابي ضد الشروط المنتجة للذنب ـ تماماً مثلما كان يسوع حيث غفر للخاطئين منذ أكثر من ألف سنة وحرر الناس لكي يتابعوا هذا الصراع. لكن هل نستطيع نحن أن نكون في تضامن؟ في التحليل الأخير لا نستطيع أن نكون شيئاً آخر من أجل التضامن ـ العلاقة التواصلية المثالية ـ إنما يُعاد افتراضها في أي شيء نقول ونعمل.» (112)

III

اللاهوتيون الذين دخلوا معي في هذه المجموعة في حوار بالكاد أرادوا أن يلتزموا بواحد من البدائل الثلاثة المسماة من قبلي. وهم لم يريدوا أن يسلكوا بيسر طريق نزع أسطرة راديكالي بما في ذلك الطريق البروتستانتي ـ الكلاسيكي الذي يقود في زمننا إلى كارل بارت. غير أن هذا التحفظ الذي قرنته مع التوصيف ومع اسم «كاثوليكية متنورة» لا يحق لهم أن يضمنوا الصلاحية لهم وحدهم. ذلك لأن التحديد على قاعدة التجربة التي تبقى مقيدة قبلياً إلى لغة تقليد معينة، يعني تقليلاً تجزيئياً لمتطلبات الحقيقة اللاهوتية التي تتجاوز بوصفها متطلبات كل مجرد السياقات المحلية ـ ومنها لا يريد د.تراسي أن يتيح معالجته. لهذا السبب يختار شركائي اللاهوتيون في الحوار بطريقة منطقية الطريقة غير المباشرة في المحاججة التمجيدية ويحاولون أن يدفعوا إلى الزاوية الخصم العلماني على طريق النقد المبطن، ذلك أنه يستطيع أن يجد طريقه انطلاقاً من النقائض المشهودة فقط مع اعتراف التأكيدات المدافع عنها لاهوتياً.

ه. بويكرت يتتبع بشكل رائع هذا الهدف في بحثه العظيم «نظرية العلم ـ نظرية الفعل ـ اللاهوت الأصولي.»[198] وهو ينتقد مثل د. تراسي، س بريغس بادئ ذي بدء الوصف الوظائفي الوحيد الجانب الذي قدمته عن الدين في «نظرية العقل التواصلي» أيضا في المجتمعات التقليدية لا تعمل الديانات العليا حصرياً مثل شرعية سيطرة الدولة:

---

[198]ـ دوسلدورف 1976، فرنكفورت 1978

«وهي تتبدى في منطلقها ونواتها حركات احتجاج قوية ضد التوجه الأساس للتطور الاجتماعي وتحال كي تؤسس أساليب أخرى لتعامل الناس مع الناس ومع الواقع الفعلي بالكامل.[199]» وهذا لا أريد أن أنكره. كما أريد أن أوافق على أنني أدرجت التطور الديني في الحداثة مع ماكس فيبر بصورة متسرعة إلى حد ما تحت عنوان «تخصيص قوى الإيمان» وبسرعة أوحيت بالجواب الإيجابي على السؤال «فيما إذا كان قد تم إنقاذ شيء من الصور الدينية، بعد أن انهارت صور العالم الدينية، ليس أكثر ولا شيء آخر سوى الأسس الدنيوية لنظام أخلاقي قائم على المسؤولية الكليانية، وهذا يعني: أن يتم التصدي لها مع أسس جيدة ورؤية ثاقبة.[200]» هذا السؤال يجب أن يبقى مفتوحاً انطلاقاً من رؤية عالم اجتماع مجرب من زاوية إعادة التكوين، والذي يحرص على أن يتابع كتاب اتجاهات التطور ببساطة وخطياً، كما من نظرة الفيلسوف المالك للتقاليد والذي يقوم بالتجربة في موقف إجرائي، ذلك أن الحدوس التي أظهرت طويلا في اللغة الدينية لم يتح لها الرد ولم يتم القبض عليها هكذا عقلياً ـ مثلما بينت في مثال مفهوم الفردية[201]. إن سيرورة تملك نقدي للمضامين الجوهرية للتراث الديني لا تزال فاعلة، أما نتائجها فمن الصعب التنبؤ بها مسبقاً. وأنا أعيد ذلك بكل رغبة: «مادامت اللغة الدينية ملهمة، ومادامت معها مضامين دلالية غير قابلة للتنازل عنها وتحرم من مقدرة التعبير للغة

---

[199]- بويكرت في Ahrens 1989 ، ص 56 وما بعدها.
[200]- ي. هابرماس، عدم الوضوح، 1985 ، 52.
[201]- ي، هابرماس، الفردنة عبر التشكيل المجتمعي 1988، ص 187-241

فلسفية (قبل كل شيء) وتنتظر الترجمة في خطابات مؤسسة، عند ذلك تصبح الفلسفة أيضاً في هيئتها ما بعد الميتافيزيكية غير القادرة على أن تحل محل الدين حتى ولا أن تنقص من شأنه[202].»

وهذا لا يعني الموافقة على أطروحة بويكرت، ذلك أن نظرية الخطاب للأخلاق والنظام الأخلاقي في المسائل الحدية تضطرب هكذا، ذلك أنها ترى نفسها ملزمة بتأسيس لاهوتي. يقيناً إن فعلاً مؤثراً في المجال الاجتماعي أو التربوي يريد تحريض الحرية لدى الآخرين تحت رعاية حالة من النضج الممنوحة، يجب عليه أن يحسب حساب مواجهة الحالات والقوى العفوية التي لا تستطيع في الوقت نفسه أن يتحكم بها. ومع التوجه نحو توقعات أخلاقية حتمية تصعّد الذات نوع قابلية جرحها الذي تجعله متعلق مباشرة بتعامل أخلاقي مع الآخرين يستطيع المحافظة عليها. بالتأكيد يشهد خطر الاخفاق، أجل خطر إلغاء الحرية مباشرة في السيرورات التي ينبغي أن تعلي من شأن الحرية وتحققها، فقط موقف وجودنا النهائي ـ أنا أعني ضرورة، مثلما أكد بيرس دائماً استباق يضفي الترنسندنتالية ومتنازل عن الذات وهو معترف لنا ويحملنا أكثر من طاقتنا. في جماعة تواصل غير محددة، في الفعل التواصلي نتوجه نحو متطلبات الصلاحية التي لا يمكن أن نطلبها فعلياً إلا في سياق لغاتنا وأشكال حياتنا: عندما ترشدنا قابلية الإيفاء الموضوعة ضمناً حول إقليمية الموطن التاريخي كلاً على حدة. نحن معرضون إلى حركة ترنسندنس من الداخل، وهي توجد بالنسبة إلينا قليلاً تحت التصرف. مثلما تجعلنا راهنية الكلمة

[202]- ي، هابرماس، 1988 . ص60

المنطوقة أسياد البنية اللغوية (أو اللوغوس). العقل المكون تاريخياً الذي يطالبه كل من متس وبويكرت دائماً بحق في مقابل عقل مختصر أفلاطونياً تواصلي وغير حساس بالزمن، يواجهنا بسؤال وجداني عن إنقاذ الضحايا الذين تعرضوا للإبادة. من خلال ذلك سنكون في حالة وعي من الداخل ضمن حدود ذلك الترنسندنس الموجه إلى العالم الدنيوي؛ غير أنه لا يستطيع أن يجعلنا متيقنين من الحركة المقابلة الترنسندنس موازن من عالم الما وراء.

ذلك أن جمعية الاتحاد العالمي فعالة تراجعياً، باتجاه الخلف، فقط في وسيط ضعيف لذاكرتنا لذاكرة الأجيال الحية وللشهادات ينبغي المتوارثة حيثما يبغي لها أن تظل ذات تأثير فعال، وهذا يتضارب مع حاجاتنا الأخلاقية. غير أن التجربة الجارفة لعجزنا إنما هي ليست حجة كافية من أجل قبول «حرية مطلقة منقذة من الموت.[203]» إن مسلمة الإله «التي ترسم في الفعل الزمني النهائي. البينذاتي المتجاوز لذاته في شكل توقع مفعم بالأمل[204].» تستند إلى تجربة. إما أن يعترف بها في لغ الخطاب الديني كما هي - وإما أنها تخسر دليلها. بويكرت ذاته يستند إلى تجربة منسوجة بطريق لا يمكن حلها مع الخطاب الديني متاحة فقط في لغة التراث المسيحي: ذلك أنه مع الموت على الصليب انكسر ارتباط الشؤم بالشر. لولا هذه الطيبة «السابقة» للإله يبقى التضامن بين الناس، الذين يعترف بعضهم حتماً بالبعض الآخر، دونما ضمانه النجاح الذي يتجاوز الفعل الفردي

---

[203]- بشكل أكثر تفصيلاً حول هذه الحجة ت، مكارتي، التأسيسات الفلسفية للاهوت السياسي: كانت، بويكرت ومدرسة فرنكفورت.

[204]- بويكرت في Ahrens 1989، ص 61.

ولحظة الإنارة المشتعلة من قِبله في عيون الآخرين. إنه فعلاً حقيقي: ما فاز به الناس بالإجمال يعود الفضل فيه إلى تلك الأوضاع النادرة التي يمكن أن تتحد فيه القوى الخاصة مع عطاء الساعة التاريخية. غير أن التجربة، ذلك أننا معتمدون على هذا العطاء لا تشكل سماحاً بافتراض وعد إلهي بالخلاص.

الشخصية الفكرية ذاتها يزجها تشارلز ديفيز في الميدان عندما يريد أن يبين أن وجهة النظر الأخلاقية الموضوعة في بنية الفعل المتجه نحو التفاهم وإطلالة الأفق على الحياة المشتركة في التضامن والعدالة تبقى دونما متمسكات دونما التأسيس في الأمل المسيحي: «الأمل الدنيوي دونما دين لا يستطيع أن يؤكد مع اليقين التحقق المستقبلي[205].»

من جديد لا أرى، لماذا يكون تجمع رفيع المستوى غير متاح، لكي نجهد أنفسنا في تكييف سلوكنا تبعاً لوصايا أخلاقية ولرؤى منطلقة من النظام الأخلاقي، مادامت هذه الرؤى تتطلب ما هو ممكن موضوعياً. فعلياً لا تستطيع فلسفة تفكر ما بعد ميتافيزيكيا الإجابة عن السؤال، الذي يفكر فيه د. تراسي ـ لماذا يكون بالإجمال أخلاقياً؟ في الوقت ذاته يمكن أن يبين لماذا لم تطرح مطلقاً على نفسها هذا السؤال بشكل عقلاني بالنسبة إلى الأفراد يكونون مجتمعاتهم تواصلياً. في منزل الأبوين فتكتسب حدوسنا الأخلاقية وليس في المدرسة. أما الرؤى الأخلاقية فتقول لنا، بأنه لا يوجد لدينا أسباب جيدة كي نتصرف بطريقة مختلفة: لأجل هذا لا يحتاج الأمر إلى التنافس الذاتي للأخلاق. الآن نتصرف بشكل مختلف. لكن بضمير سيء. الواحدة

---

[205]ـ ت. ديفيز، العقلانية التواصلية وتأسيس الأمل المسيحي 1989 ، ص 111.

تشهد ضعف قوة التحفيز لأسباب جيدة، الأخرى، أن التحفيز العقلاني من خلال الأسباب أيضاً ليس عدماً ـ القناعات الأخلاقية لا تتيح الانتقال دونما مقاومة.

كل شيء لا يتعلق حتى الآن بتلك المعركة ضد الشروط التي تؤدي دائماً ومن جديد إلى إخفاقاتنا. غليبه ـ موللر، ديفيز بويكرت وآخرون لم يضعوا نصب أعينهم متابعة الواجبات العينية وإنما التزام بعيد المدى من أجل إلغاء علاقات غير عادلة، من أجل الإعلاء من شأن أشكال الحياة التي يمكن أن تجعل الفعل التضامني ليس فقط أكثر احتمالاً وإنما في الجد أكثر معقولية. من وماذا يعطينا الشجاعة إلى مثل هذا الالتزام الذاهب إلى الكل الذي يعبر عن نفسه في علاقات الحرمان وانتهاك الكرامة في أن البائسين والمحرومين من الحقوق يستجمعون قواهم كل صباح من جديد لكي يتابعوا أعمالهم؟ والسؤال عن معنى الحياة ليس بلا معنى. لذلك لا تكفي حالة أن الحجج ما قبل الأخيرة قليلاً ما توحي بالطمأنينة من أجل تأسيس أمل له قوة الإحياء في اللغة الدينية. الأفكار المتجهة نحو الخير الجماعي والتوقعات لديها تبعاً للميتافيزيك فقط قوام مهتز. في موقع السياسة الأرسطية وفلسفة التاريخ الهيغلية دخلت نظرية مجتمع ما بعد ماركسية أصبحت متواضعة حاولت أن تستنزف قوى المحاججة النابعة من العلوم الإنسانية حول أقوال للخلاص، كي تؤدي إلى التكوين والتطور المزدوج للحداثة. هذه التشخيصات تبقى مجال خلاف، حتى ولو كانت معللة ويمكن الاعتماد عليها إلى حد ما. وهي تقوم قبل كل شيء بخدمات نقدية، فهي تستطيع أن تبعثر الانحيازات المتبادلة من نظريات الانهيار السلبية ونظريات التقدم

الإيجابية، من الإيديولوجيات الناقصة والشموليات المتسرعة. لكن في العبور من خلال تكونيات الخطاب من العلم والفلسفة هل يتاح تحقق أمل تشارلز بيرس في نظرية تطور معصومة عن الخطأ للموجود بصورة كلية بما في ذلك تمثيل الخير العام Summum bonum، وحتى كانت طرح السؤال: ماذا يحق لنا أن نأمل؟ وقد أجاب مع مسلمة ذات صلة بالعقل العملي، وليس مع يقين ما قبل حداثي يمكن له أن يبشرنا بالطمأنينة.

أنا أعني ما قد بينته بأننا لا يمكن في الفعل التواصلي أن نشترط فكرة بينذاتية غير معطوبة؛ وهذه البينذاتية تتيح لنفسها الإدراك بوصفها تعريفاً شكلانياً لشروط ضرورية من أجل هيئات غير قابلة للاستباق لحياة غير معقدة. بالنسبة إلى هذه الشموليات ذاتها لا توجد نظرية. يقيناً تحتاج الممارسة إلى تشجيع وهي تستوحى من أسبقيات حدسية يشمل الكل. إن حدساً يظل في حالة إلحاح عليَّ، عملت على صوغه من حين إلى آخر. عندما تقوم أشكال من التقدم التاريخي على تخفيف آلام مخلوق قابل للعطب، أو إلغائه أو منعه، وعندما تعلم التجربة التاريخية أن شراً مدمراً في النهاية لأشكال التقدم المنشودة يتلو على الاقدام، عند ذلك يغلب على الظن أن توازن التحمل وحده بقي محافظاً عليه، عندما نحشد قوانا العظمى كرمى لأشكال التقدم المكنة[206]. ربما كانت مثل هذه التوقعات التي لا يمكن أن تعطي ضمانة للممارسة المجلوبة ليقينياتها، غير أنها بالتأكيد لا تترك أملاً.

---

[206] - هابرماس، نوع من التورط بالضرر 1987، ص146.

إن رفض الشخصيات الفكرية التبريرية إنما هو شيء؛ شيء آخر للتعلم من الاعتراضات القيمة فكرياً للزملاء اللاهوتيين. أنا سوف أترك جانباً التحفظات التي يأتي بها د. تراسي ضد المنطلقات النظرية للتطور وأركز عملي على أطروحته، ذلك أن الحوار وليس المحاججة تعرض المنطلق الشامل من أجل استقصاء العقل التواصلي.

الخطاب المحاجج إنما هو بالتأكيد أكثر الأشكال نوعية في التواصل. وفيه تحوّل متطلبات الصلاحية الباقية تضمنا لأنها ترفع إجرائياً إلى موضوع، لهذا السبب لديها طابع انعكاسي يتطلب شروط التواصل الصعبة الإرضاء. الافتراضات القبلية للفعل المتجه نحو التفهم تكون قابلة للإدراك بصورة أكثر سهولة في المحاججات. هذا الامتياز المرتبط بإستراتيجية البحث لا يعني تميزاً أونطولوجياً. هكذا كما لو أن المحاججة أكثر أهمية أو حتى أكثر أصولية من الحوار أو حتى من ممارسة الحياة اليومية التواصلية المكونة انطلاقاً من عالم الحياة الذي تكوّن الأفق الشامل. بهذا المعنى يتمتع التحليل من أفعال التكلم فقط بامتياز له علاقة بالكشف. وهو يكوّن المفتاح بالنسبة إلى التحليل البرغماتي، الذي يجب مثلما يطالب تراسي بحق في أن يمتد كامل الطيف لعالم الأشكال الرمزية - على الرموز والصور فهارس وحركات تعبير وكذلك على علاقات تشابه، إذن على العلامات التي تقع ضمن مستوى الخطاب المختلف تبعاً للقضايا ويمكن أن تجسد هي ذاتها من ثم مضامين دلالية عندما يكون لديها مؤلف يمنحها معنى. لقد استكشف سيميوطيقيا تشالز بيرس أركيولوجيا (علم الآثار) العلامات؛ حيث إن غنى هذه النظرية لم يستنفد إلى حد بعيد، أيضاً ليس

بالنسبة إلى الجمالية التي تظهر الأعمال الفنية المستكشفة للعالم من خلال ماديتها المعدومة اللغة[207].

لقد صححت النقد المعاد من قبل تراسي حول تلك الاختصارات الجمالية التعبيرية التي تقترحها على أقل تقدير «نظرية الفعل التواصلي» وذلك بالارتباط مع أعمال كل من ا. فلينر[208]. م. زيل[209]. على الرغم من الاثنين. تنسب القوة المستكشفة للعالم تجديداً إلى الخطاب النبوي كما إلى الفن الذي أصبح مستقلاً، سوف يحق لي أن أتردد في أن أسمي الرموز الدينية والجمالية مندمجة مع بعضها البعض. أنا على ثقة من أن تراسي يريد أن يوصي بكل شيء ماعدا التناول الجمالي لما هو ديني. لقد أصبحت التجربة الجمالية جزءا مكوناً حاسماً من العالم الحديث من خلال أنها ضمنت استقلالها لتتحول إلى مجال قيمة ثقافية. إن اختلافاً مشابهاً لما يراه ن. نوتمان، على تجاوز الأنصبة لأنساق تحتية مجتمعية متخصصة، حيث يمكن أن يترسخ في مقابل ذلك يكافح اللاهوت السياسي من أجل دور عام للدين وبخاصة في المجتمعات الحديثة؛ من ثم لا يجوز للرمزية الدينية أن تماثل نفسها مع أشكال التعبير الجمالية لثقافة خبراء، وإنما عليها أن تؤكد موقفاً كليا في عالم الحياة.

فضلاً عن ذلك أنا آخذ بجدية عالية تحذير بويكرت وإجراء حساب لأبعاد الزمن للفعل المتجه نحو التفهم. إلا أنه لا يمكن انزراع تحليلات فينومنولوجية ببساطة في نظرية تواصلية في أسلوب «الوجود

207- تشارلز بيرس، طبعة دورية، الجزء الثالث، ص 104

208- فلمر، «الحقيقة، الظاهر، المصالحة، جمالية أدورنو وإنقاذ الحداثة»

209- هابرماس، أسئلة وأسئلة مضادة، في هابرماس والحداثة 1985، ص 192 وما يتلوها.

والزمان» بقدر ما هو ممكن تقدم سيميوطيقيا بيرس أكثر المداخل صحة، وإن كان غير مستفاد منه تماماً وحتى الآن. آيل وأنا تبينا فقط بادئ ذي بدء النظرة الأصولية لنظرية الحقيقة لديه، ذلك أن متطلبات الصلاحية تلازمها قوة ترنسندنتالية تضمن لكل فعل لغوي صلة بالمستقبل: «هذه الفكرة إنما هي عقلانية فقط بقدر ما تعيد نفسها إلى فكرة مستقبلية ممكنة. أو في كلمات أخرى، إن عقلانية فكرة تقع في المرجعية بالنسبة إلى مستقبل ممكن.» غير أن بيرس الشاب كان قد أعطى إشارة مهمة إلى الطبع المانح للاستمرارية لسيرورة العلامة. في الارتباطات المتعلقة بنظرية المعرفة ينسب بيرس المقدرة للرمز المنفرد في إنتاج تلك الاستمرارية في تيار خبراتنا التي أراد كانت أن يراها مؤكدة من خلال الإدراك الترنسندنتالي المرافق ل «أنا أفكر». لأن الخبرة المفردة ذاتها تفترض البنية الثلاثية المواقع لعلامة تعيد ذاتها في الوقت نفسه إلى موضوع ماضي وإلى مؤول مستقبلي يمكن أن يدخل عبر مسافات زمنية بعيداً في علاقات دلالية إلى خبرات أخرى وهكذا تنتج ارتباطاً زمنياً في نتيجة تنوع أيل إلى الانهيار مع تعددية الألوان[210]. بهذه الطريقة يفسر بيرس علاقات الزمن التي تنتج من خلال أولاً بأول من خلال بنية العلامات إجمالاً. لهذه البنية الدلالية استطاع وسيط اللغة أن يقتبس ديناميتها للتزمين المنبثقة من ارتباطات التراث.

في ختام هذه الفقرة سأذهب إلى الاعتراضات التي لم تحرضها الدراسات اللاهوتية نوعياً.

---

[210]- بيرس، الإصدارات الدورية، مجلد 3 ، ص 68-71

IV

شيلا برينس: تحدث عن فروقات في نموذج Paradigmaفلسفة الممارسة، وهي أراها معقولة إلى حد بعيد. إلا أنني لا أرى تماماً، كيف يمكن للمرء أن يصل ضمن مقدماتها إلى ذلك الضرب من أخلاقيات الحوار التي تريد أن تؤسس قدرة التمييز الكلية واستقامة الهوية الخاصة لكل واحد دونما وجهات نظر عالمية دون الاستغراق بمبادئ مثل المساواة والعدالة. أيضاً سهيلا بن حبيب التي تعتمد س. برينس في نقدها النسوي عليها تبقى أمنية على الحدوس الكونية لكانت وهيغل. س. بنحبيب تطور تصورها بالتوافق معي تماماً.«مع موافقتي على أن تلك الخلافات المعيارية يمكن أن تُحل بصورة عقلانية. تلك الحيادية، التبادلية وبعض الإجراءات من القابلية الكلية إنما هي مكونات، وهي شروط ضرورية للموقف الأخلاقي .الكلية الفاعلة تعتبر الخلاف كنقطة بداية للتعامل ولفعل. بهذا المعنى الكلية هي مثل أعلى حقيقي لا تنكر هويتنا المجسدة والمترسخة، لكنها تهدف إلى تطوير المواقف الأخلاقية وتشجيع التحولات السياسية التي يمكن أن تنتج موقفاً مقبولاً من الجميع. الكلية ليست التوافق المثالي لأناس متعينين تصورياً، وإنما السيوررة العينية في السياسة والأخلاق في صراع أناس عينين، متجسدين يطمحون إلى الاستقلال.[211]» غير أن بنحبيب تقصير المحاججة الأخلاقية على مشكلات العدالة وتضعها موضع تساؤل، لأنها تعتقد بأن التفريق الاجتماعي بين العام والمجال الخاص هو الذي يشكل

---

[211]- س.بنحبيب، الآخر المعمم والعيني، مجلد 5 (1985) ، ص 406

أساس التفريق المنطقي بين مسائل العدالة ومسائل الحياة الجيدة أو على أقل تقدير تتناظر معها. إن أخلاقاً مدعمة بشكل صحيح ومشرعنة، هكذا تعني ، يجب أن تنكمش إلى مسائل العدالة السياسية. كل العلاقات الخاصة ومجالات الحياة الشخصية التي يتركها مجتمع أبوي قبل كل شيء للنساء، لا بد أن تسقط بالتحديد من مجال الاختصاص. هذه المسلمة غير صحيحة. لأن التفريق المنطقي بين مشكلات العدالة وبين مشكلات الحياة الجديدة غير متعلقة بالتفريق الاجتماعي بين مجالات الحياة. نحن نصنع من العقل العملي استخداماً أخلاقياً، عندما نسأل، ما هو جيد بشكل ما لكل إنسان؛ وعندما نعمل منه استخداماً للنظام الاخلاقي ، عندما نسأل؛ ما هو جيد بكل حالة بالنسبة لي ولنا جميعاً. من شأن مسائل العدالة أن تسمح ضمن وجهة النظر الأخلاقية بما استطعنا أن نرغب فيه كلنا، حيث الأجوبة صحيحة في المبدأ بصورة عامة؛ أما أسئلة علم الأخلاق فلا يمكن أن تفسر عقلانيا إلا في سياق تاريخ حياة معين أو في شكل حياة له خصوصيته. هذه الأسئلة هي بالتالي رؤيوية مفصلة لدى الفرد أو على مجموع معين، يريد أن يعرف من هو وفي الوقت ذاته يريد أن يكون. مثل سيرورات التفهم الذاتي هذه تفرق نفسها عن المحاججات الأخلاقية في نوع من طرح السؤال، لكن ليس مكان موضوعه المتعلق بنوع الجنس.

هذا لا يعني بطبيعة الحال أننا لدى الأسئلة الأخلاقية إنما يجب أن نتجرد من عينية الآخرين. برينس وبنحبيب يميزان بين أفقين اثنين، تبعاً لأي شيء، فيما إذا كنا نتأمل كلاً على حده، أي كل المعنيين في كليتهم أو في الشخص المفردن في موقفه. في المحاججات

الأخلاقية يحبب أن ينزل الأفقان إلى الميدان. لكن يجب عليهما أن يتشابكا. في خطابات التأسيس يأتي العقل العملي إلى الصلاحية من خلال مبدأ التعميم، في حين ينظر إلى الحالات الفردية بوصفها أمثلة مشهدية. المعايير المؤسسة تستطيع فقط بطبيعة الحال أن تتطلب بالدرجة الأولى الصلاحية؛ أي معيار يصلح في الحالة المفردة المعيار في حالة فردية بوصفه المناسب في كل مرة. وإلى الحد الذي له الأولوية إزاء الآخرين الرافضين للمعايير الصالحة، لا يمكن أن يحسم بالطريقة ذاتها. هذا الاستخدام للمعايير يتطلب إلى حد كبير خطاباً من نوع آخر. مثل خطابات الاستخدام هذه تتبع منطقاً آخر غير خطابات التأسيس. هنا تدور المسألة في الواقع حول الآخر العيني في سياق الحالات المعطاة في كل مرة، وسياق الحالات الاجتماعية الخاصة، الهوية الفريدة من نوعها وتاريخ الحياة. فقط في ضوء وصف كامل ما أمكن لكل العلامات الهامة يمكن تقييم، أي معيار هو المناسب في كل مرة[212]. سويت. ل. كولبرغ يحتج ضد تبصرات بنخبيب من قبل ك. غيلينان، لكي يتهم بالإجمال بشيء ما، ومن ثم ليس شرحه لمبدأ الأخلاق المعتمد على غ. ه. ميد أداه طريقة القيام المثالي بالدور، وإنما إهمال مشكلة الاستخدام.

(2) حول النقد الغني بالأفكار من قِبل ل. وثينو والمطروح قبل كل شيء بطريقة التلميح لا أستطيع في مثل هذا الموقع إلا أن أستجيب بملاحظات قليلة. على الجانبين الاثنين تقضي الضرورة بشيء غير قليل مما هو قبل العمل الهرمنوطيقي. وثنو هو المشروع الكامل لنظرية

---

[212] ـ ل. غونتر، المعنى المناسب، دورات الاستخدام في الأخلاق والقانون 1988.

مجتمع نقدية قابضة انعكاسياً وإلى حد ما على سياق نشوئها وتعتمد على قوة عقل موضوعة ذاتياً في الوسيط اللغوي للتشكل المجتعي، ليس[213] مشكوكاً فيها. هو لا يفصل المستويات التحليلية المختلفة عن بعضها البعض ولا يفكر بالفرق المنهجي بين نظرية لغة متحققة برغماتياً شكلانياً نظرية محاججة ونظرية فعل من جهة. نظرية فعل اجتماعي ونظرية نسق من جهة ثانية؛ وهو لا يميز بين مفهوم عالم حياة مستخدم اجتماعياً وبرغماتياً شكلانيا ولا بين نظرية خطاب تتحرى معيارياً عن الحقيقة، الأخلاق والحق من جهة، محاولات إعادة تكوين مفعمة بالمضامين تجريبياً مع مطلب وصفي من جهة ثانية. هذه العمارة النظرية إنما هي يقيناً ليست غير إشكالية، لكن دونما معرفة حتمية لمشروع البناء سيكون من الصعب التحدث عن أفكار متصور ة عن العالم الخارجي.

إنها على سبيل المثال ليست كذلك، كأنني جلست مقابل ماضي خفضت قيمته وأمامي مستقبل مشرق. المفهوم الإجرائي عن العقلانية الذي أقترحه لا يستطيع أن يحمل بالكامل مشروعات طوباوية من أجل أشكال حياة عينية. إن نظرية المجتمع التي تتحرك تحليلياً في إطارها يمكن أن تقود في أحسن الحالات إلى أوصاف تشخيصية تتيح دخول اتجاهات تطور متعاكسة وثنائية بصورة شديدة الوضوح. وهنا لا يمكن الحديث عن مثلنة المستقبل، أما في «تحول بنية الرأي العام» فقد اقترف إثماً قبل كل شيء في إضفاء المثالية على الماضي.

---

[213]- يمكن العودة إلى مقدمي، هابرماس: النظرية والممارسة 1971، ص 9-47

إنه لمن الصواب أنني أمثل نظرية معنى البرغماتية، وتبعاً لها أفترض مستمعاً يفهم تعبيراً، عندما يعرف الشروط التي يمكن أن يعتبر ضمنها هذا التعبير صالحاً. الفكرة الأخرى بسيطة: المرء يفهم تعبيراً فقط عندما يستطيع المرء أن يستخدم شرطه لكي يتفاهم مع إنسان ما حول شيء ما في العالم. هذه العلاقة الداخلية بين التفاهم والعقلانية تنفتح انطلاقاً من الموقف المتخذ منهجيا لمشترك إفتراضي. إنطلاقاً من هنا لا تؤدي طريق مستقيمة إلى عقلنة علمية اجتماعية تطرح نفسها صماء في مقابل «حرية شخصية، انتهاك مقصود للمعايير القائمة، تعددية وحالات قابلة للرد من التعبيرية[214].» وثنو يستطيع في العقلانية التواصلية التي تلازم الوسيط اللغوي، أن يعرف من جديد فقط تمدد ماهو أداتي. في أثناء ذلك يستند هو على التحليلات المعروضة في بداية المجلد الأول من «نظرية الفعل التواصلي» لاستخدام المعرفة المرتبطة بالقضايا في التأكيدات من جهة أفعال عقلانية الهدف من جهة ثانية. وهو لا يعير الاهتمام إلى أن هاتين الحالتين النموذجيتن الاثنتين تشكلان نقطة الانطلاق من أجل تحليل موسع خطوة فخطوة. فضلاً عن ذلك أنا أتأمل الإخبار وفعلاً منظّم المعايير (كذلك مثل عرض ذاتي تعبيري) فقط كحالات جدية للفعل التواصلي؛ المواجهة بين الاستخدام اللغوي التجديدي الشديد الحساسية يخدم فقط شرح استخدام التعابير التقييمية.

هذه الأشياء كلها يجب أن توضع أولاً بأول في مكانها الصحيح قبل أن يتيح وثنو التحدث عن ملاحظاته المهمة حول إعادة تقديس

[214]- ر. وثنو، العقلانية وحدود النظرية العقلانية، ص 16

عالم الحياة. وهذه حقاً هي نقطة الخلاف: فيما إذا كان يجب أن يوصف تحرير ممارسة الحياة اليومية من الاغتراب والاستعمار بالمعنى الذي أقصده بوصفه عقلنة عالم الحياة أم بمعنى أودو ماكوارد بوصفه «إعادة إضفاء السحر.»[215]

(3) بعض الصعوبات يهيؤها لي عمل فرد دلماير حول «النظرية النقدية والمصالحة» مع تفهم كبير يتابع دلماير دوافع دينية مهمة خلفية في «جدل التنوير» لهوركهايمر وأدورنو وكذلك في الفلسفة المتأخرة لأدورنو. النقائض التي تتورط فيها النظرية النقدية يحللها بطريقة مشابهة لما أقوم به أنا شخصياً أمام هذه الخلفية يدخل«نظرية الفعل التواصلي» في نقد منحاز بطريقة تثير الدهشة. تثير الدهشة لأن دلماير يعرف أعمالي بصورة جذرية. منذ عقود يعلق على ما أنشره ليس مطلقا دونما نقد لكن بحساسية كبيرة ومعرفة شاملة لارتباط الحديث الألماني.[216]

التحولات بالنسبة إلى الانشغال الحالي طرحه دلماير في مقال مهم حول السؤال: «هل النظرية النقدية إنسانوية» فيه يستخدم التعبير «إنسانوي» بمعنى يعود إلى هايدغر، وبالتالي يحمل معنى مركزية الإنسان. دلماير يقصد بذلك أنني أستبدل الذات الترنسندنتالية في مقابل بينذاتية شبه ترنسندنتالية. وهو يرى أن الإنعطافة الألسنية للنظرية النقدية تعطي فقط، أن الذاتية ما وراء اللغة تعود من جديد إلى حقها الديكارتي: «وجهة نظر هابرماس...يمكن أن توصف مع بعض الشرعية على أنها إنسانوية ـ حيث يقف هذا المصطلح من أجل

[215]- و. ماكوارد، الوداع مما هو مبدئي، 1981

[216]- ف. دلماير، ماوراء العقيدة واليأس 1981، ص220، ما يتلوها.

إنسان أو أكثر، أو توجه يضع الذات أمامه. التفريق بين التجريبية والهرمنوطيقا، النسق وعالم الحياة، لقضايا وحديث انعكاسي، يمكن له دونما عنف غير مناسب أن يتصالح بتفريغ الذات/ الموضوع الديكارتية والكانتية (وهكذا مع الإطار الأساسي للميتافيزيك.)[217] هذه النقطة يجب أن تفاجئ المؤلف الذي مارس تبعا لفهمه الخاص الانعطافة الألسنية، البرغماتية بوصفها نقداً لكل شكل من فلسفة الذاتية ـ بطبيعة الحال مع تعديل النظرة، ذلك أن المرء لا يذهب من مطر العقل التمركز على الذات إلى رمضاء تاريخ الوجود المضيق عليه سلبياً ـ ميتافيزيكياً. وحتى هذه النقطة المناقضة للهايدغرية لتبدل النماذج Paradigma يمكن أن تحرض دلماير على أن ينكر هذا التبدل ذاته.

هذا بصورة خاصة بالغ الصعوبة بخصوص كتاب مثل كتاب «الخطاب الفلسفي للحداثة» حيث طورت فيه النموذج الحديث للتفهم انطلاقاً من سياق تاريخ فلسفي، وذلك بقصد أن أبين، كيف يمكن للمرء أن يتملص من مصيدة فلسفة الذات، دون أن يتورط إبان ذلك في نقائض نقد عقل عائد إلى الذات لديه نزعة للشمولية ـ لا في الصيغ المقوضة للبنية للهايدغريين المتأخرين ولا في الصيغة السياقية للفتفنشتاينيين المتأخرين[218]. لأن الجوهر المحاجج للجزء الثالث

---

[217] ـ هابرماس، االفكر ما بعد الميتافيزيكي 1988

[218] ـ يمكن العودة إلى ف. دلماير «خطاب الحداثة: هيغل، نيتشه، هايدغر (وهابرماس)، في ممارسة عالمية المجلد 8 ، 1977، ص 377-406 أيضا معالجة النظرية والفعل التواصلي: دلماير، السياسة والممارسة 1984، ملحق ص 224-253 ثم هابرماس والعقلانية في النظرية السياسية الجزء 16، 1988،ص 553-579. في رده يلاحظ د. ج. برنشتاين حول دلماير معتبرين حساسية الهرمنوطيقية فإن معظم المناقشات الحديثة لهابرماس تأتي كأنها عضة أو←

النقدي لإسهام دلماير لا يكفي لجدال يذهب إلى العمق فإنني سأقصر عملي على بضع ملاحظات سطحية:

(a) دلماير يدعم تأكيده عن «الاستمرارية» بين نموذج Paradigma التفهم مع نموذج /علاقة الذات/ الموضوع بالإشارة إلى أن أحداث التكلم تظهر البنية الغائية ذاتها مثل فعاليات الهدف. الآن لدى اللعب اللغوي الغائي مثلما فصلت في ذلك في مكان آخر[219] في نظرية اللغة معنى آخر غير ما هو في نظرية الفعل، ذلك أن المفاهيم الأساس ذاتها تؤول في كل مرة بمعنى آخر - إذن بشكل مختلف تفسر في معنى ذي أهمية بالنسبة إلى سؤالنا. بشكل آخر عندما تكون الأحداث الغائية أفعال تكلم موجهة نحو أهداف ليس لديها قوام لتحقيق هدفها في العالم الداخلي، لا يمكن أن تتحقق دونما التعاون غير المقسور وموافقة مرسل إليه والتي يمكن أن تفسر في النهاية بالعودة إلى تصور التفهم الملازم للوسيط الغوي ذاته. بشكل آخر عندما تؤول الأفعال الغائية ذاتها وصولاً إلى فعل التكلم على أساس البنية المزدوجة ذاتها: في الوقت الذي ينفذ فيه المرء أفعال التكلم، يقول المرء في الوقت ذاته؛ ماذا يفعل.

(b) دلماير يعني أكثر من ذلك أن نظرية فعل التكلم قد منحت الامتياز لدور المتكلم ولم تولِ اهتماماً لإنجازات السامع. الحالة هي العكس لدى أي تحليل يصر «على عكس سيرل» على أن كل فعل تكلم دونما تعليق نعم/لا لمستمع محتمل يبقى غير مكتمل. وهذا يجب

ــــصدمة. على الرغم من أنه استخدم اقباسات واسعة لكي يخلق الانطباع أن «الآخر» يتحدث لنفسه. أما النتيجة هي تشويه لوجهات نظر هابرماس.»المصدر ذاته ص 580

[219]- هابرماس، الفكر ما بعد الميتافيزيكي 1988.

أن يحتل موقع الشخص الثاني، ويتخلى عن أفق المراقبة لصالح أفق مشارك ويدخل في عالم حياة مقسم بين ذاتياً من قبل جماعة اللغة، عندما يريد أن يحقق امتيازاً انطلاقاً من الانعكاسية الخاصة للغة الطبيعية. هذا التركيب اللغوي الهرمنوطيقي مرة بعد مرة يتوجه ضد العلم النظري «الإكويني» دافيدسون وآخرين متقاسمين للنموذج السببي للفهم اللغوي.

(c) دلماير يؤكد من ثم التكاملية بين التكلم والصمت: «اللغة يتردد صداها مع سكونها الخاص.» هذه الإشارة إلى (الغور العميق) الأونطولوجي للغة تبقى بطبيعة الحال عبر التلميحات المتعلقة بأسرار اللغة لهايدغر المتأخر بحاجة إلى تفسير. عندما لا يريد دلماير أن يخلص ظاهرة الصمت في الأصل من تحليل اللغة، يمكن له أن يستخدم نظريتي في التواصل؛ الصمت بهالة الثقافة ينال من السياق المتعدد الأشكال معنى مساء الفهم في قليل أو كثير. فضلاً عن ذلك يكون بطبيعة الحال كل فعل تكلم متموضعاً وكل موقف تكلم مترسخ في سياق عالم حياة مقسم بينذاتياً يتوج وهو صامت ما هو متكلم في حضور صامت.[220]

(d) دلماير يتهمني زيادة على ذلك بإضفاء الأداتية على الإدراك اللغوي. علما بأن هذه التجريبية الألسنية قد تم تجاوزها من خلال هامان وهومبولت. أيضا أنا لا أعقد صلة بين نظرية التواصل مع جون لوك وإنما مع الهرمنوطيقا ومع البرغماتية الأميركية. بطبيعة الحال يبرهن عن نفسه فعل إعطاء الاسم الذي لعب دوراً في خلق النماذج

---

[220]- يمكن العودة إلى تحليل هابرماس لعالم الحياة 1988ن 82-104

بدءاً من فلسفة اللغة الرومانتيكية وصولاً إلى بنيامين «بالنظر إلى تأملات اللوغوس المسيحية، وكان هذا الدور مفعماً بالمشاركة» بوصفه إلى حد ما نموذجياً وحيد الجانب بالنسبة إلى تفسير القوى المبدعة للغة. في تفسير ضيق يقود هذا النموذج إدراك لغة دلالي الخطاب، وتبعاً له ينبغي أن تمثل التعبيرات أوضاعاً بالطريقة ذاتها، مثل الاسم بالنسبة إلى موضوع ما هو خاطئ. وهكذا يكون الخطأ التفسير المضارب لنموذج إعطاء الاسم الذي يفترض إنجاز اللغة المكون، وهذا يعني المستكشف للعالم وعبر ذلك يهمل أهمية صلاحية الممارسات المكنة لغوياً في عالم «الانشغال مع ما هو مواجه في العالم الداخلي».

(e) في النهاية يتهمني دلماير بترميم عقلانية التنوير «السطحية» في ألمانيا يقولون حتى 1945 لكل من السطحي والعميق المكر الخاص به. لقد حاولت دائماً أن أسيّر مجذافي بين سكيلا* تجريبية خالية من الترنسندنس مسوّية للمسائل وبين كاربديس مثالية فعالة ومحلقة في سماء الترنسندنس. وفي هذا المجال آمل أن أكون قد تعلمت الكثير من كانت، غير أنني لهذا السبب لم أصبح كانتياً دلمارياً، لأن نظرية الفعل التواصلي تمسك بالتوتر الترنسندنتالي ذاته بين ما هو عقلي وبين عالم الظاهرات في ممارسة الحياة اليومية التواصلية دون أن تمتصه من خلال ذلك. إن لوغوس اللغة يمنح البينذاتية لعالم الحياة الذي نجد فيه أنفسنا متفاهمين مسبقاً، لكي نتمكن من أن نواجه بعضنا وجهاً لوجه بوصفنا ذواتاً قادرة على التمييز، وهي مقدرة

---

*ـ في الميثولوجيا الإغريقية سكيلا وكاربديس حوتان بحريتان تبتلعان كل من يقترب منهما ويقال الآن هذا التعبير عند الاقتراب من صعوبتين كبيرتين كأن نقول بين المطرقة والسندان. المترجم

تتحمل مسؤوليتها كي توجه أفعالها نحو متطلبات الحياة الترنسندنتالية. في الوقت ذاته يعيد عالم الحياة إنتاج نفسه في كل مرة من خلال أفعالنا التواصلية المسؤولة من قبلنا دون أن تلزمنا لهذا السبب بأن نأتمر بأمرها. كفاعلين تواصلياً نكون نحن معرضين إلى ترنسندنس داخل في شروط إعادة الانتاج اللغوية دون أن نكون مستنفذين من قبلها. هذا التصور يتناغم بصورَة سيئة مع الوهم المتخصص بالإنتاج لنوع منتج لنفسه ذاتها، يضع نفسه في موقع مطلق غير معترف به. البينذاتية اللغوية تتجاوز الذوات دون أن تجعلها تابعة. وهي ليست ذاتية في المستوى الأعلى وتستطيع أن تستغني عن مفهوم المطلق دونما دفع ثمن من الداخل. ونحن نستطيع أن نتنازل عن هذا الإرث المسيحي المتأثر بالهللنية وكذلك عن التكوينات اللاحقة للهيغليين اليمينين الذين يعتمد عليهم دلماير الآن مثلما اعتمد عليهم سابقاً.

جورح زيمل حول الفلسفة والثقافة

كلمة ختامية لمجموعة من المقالات

نشر جورج زيمل «الثقافة الفلسفية» لأول مرة في عام 1911، في حين ظهرت الطبعة الثالثة والأخيرة في عام 1923. والحالة التي نجد فيها أن هذه المجموعة من المقالات كانت غائبة منذ ستين عاماً وقد ظهرت إلى العيان الآن، يمكن أن تكون علامة على أن الناقد الثقافي زيمل إنما هو بطريقة خاصة قريب منا وبعيد عنا في الوقت ذاته سواء بسواء.

I

المجلدان الاثنان المقدمان من دار نشر غوشن، وهما المشكلات الفلسفة الأساسية الذي ظهر في عام 1910 كمجلد احتفالي للعدد 500 والمسائل الأساسية لعلم الاجتماع، أصبحا الآن متاحين للجميع. اثنان من الأعمال الأكثر أهمية وهما فلسفة المال (1900) وعلم الاجتماع (1908) نشرا من جديد. وقد بذل ميخائيل لاندمان جهداً حثيثاً في عام 1958 في مقال احتفالي بمناسبة مئوية جورج

زيمل[221] ونشر مجموعتين[222] من المقالات، وذلك من أجل إعادة إحياء الاهتمام بهذه الشخصية المحورية في الفلسفة والسوسيولوجيا. تماماً قبل بضع سنوات وُضع جورج زيمل في سلسلة شرف من الكلاسيكيين أبطال المجتمع[223]. وفي الولايات المتحدة أطلق كورت مؤلف في الخمسينيات من القرن العشرين فعلياً أحاديث إضافية بإصدار مجموعة من أعمال زيمل المتعلقة بعلم الاجتماع.[224]

غير أن الفيلسوف وعالم الاجتماع جورج زيمل لم يحصل بعد الحرب العالمية الثانية، لا في ألمانيا ولا في الولايات المتحدة على حضور ثقافي يتناسب مع مكانته التي تترك تأثيراً في معاصريه. وهذا يتجلى ليس فقط في المقارنة مع دلتاي وبرغسون اللذين أعطيا الدفعة الأولى «لفلسفة الحياة»؛ وهذا يصح أيضاً بالنظر إلى الآباء المؤسسين لعلم الاجتماع الذين ينتمون إلى العمر ذاته بصورة متقاربة: زيمل ولد في عام 1859 وهو العام ذاته الذي ولد فيه دوركهايم، وكان لسنوات قليلة أكثر عمراً من جورج هربرت ميد 1863، أما ماكس فيبر فقد ولد في عام 1864. في بداية خمسينيات القرن العشرين استطاع جورج لوكاش أن يعالج فلسفة الحياة لدى زيمل بوصفها فصلاً منجزاً، وكذلك ريمون آرون رأى «السوسيولوجيا الشكلانية»[225] لدى زيمل

---

[221]- ك. غاس، م لاندمان، كتاب فكر جورج زيمل .1958.

[222]- ج. زيمل، الجسر والباب 1957، أيضاً، القانون الفردي 1968.

[223]- ب. ي. شنابل، جورج زيمل: في د. كيسلر، كلاسيكو الفكر السوسيولوجي 1977 ص 267 وما بعدها.

[224]- ك. ه. فولف، سوسيولوجيا جورج زيمل، غلنكو 111 (1950) حول استقبال جورج زيمل في أميركا، شنابل مع مواقع أخرى ص 267 وما بعدها.

[225]- جورج لوكاشن تحطيم العقل 1955 ثم ريمون آرون، السوسيولوجيا الألمانية في الوقت الحاضر 1953. السوسيولوجيا كعلم الواقع الفعلي 1964.

والتي انشغل بها هانز فراير في عام 1930 بوصفها منطلقاً نظرياً نابضاً بالحياة[226] كل ذلك لم يؤد بزيمل إلى أن يكون واحداً من «الكلاسيكيين» ـ ولهذا لم يكن مهيئاً حسب تكوينه الثقافي.

زيمل يمثل نمطاً مختلفاً. على الرغم من تأثيره على المناخ الفلسفي لزمن ما قبل الحرب العالمية الأولى، وعلى الرغم من أهميته بالنسبة إلى علم الاجتماع الألماني وأكثر بالنسبة إلى علم الاجتماع الأميركي أثناء مرحلة تكونه . فإن زيمل قبل ذلك وبعده كان ملهماً أكثر مما كان نسقياً ـ وقبل ذلك كان مشخصاً لعصره متفلسفاً مع مسحة علمية بوصفه عالم اجتماع وفيلسوفاً متجذراً بصلابة في المؤسسة العلمية. زيمل الذي تمتع بسبب استقلالية إنجازاته العلمية في البلاد الأجنبية بمكانة رفيعة لم يكن له في عالم الجامعات الألمانية ولا مرة علاقة غير مزعزعة. وهذا لم يأتِ هكذا عفو الخاطر: لقد رفض عمله المتعلق بسيكولوجيا الموسيقى كبحث من قِبل تسيلر وهولمهرلتز؛ وقد تم الاتفاق بدلاً من ذلك على عمل مرتبط بجائزة ومقدَّم حول فلسفة الطبيعة لدى كانت. أيضاً العمل الذي كتب للحصول على مرتبة الأستاذية تعرض للرفض مع تعليل افتقاد الموضوع. وبعد أن سمح له بالدخول المؤقت إلى الجامعة رسب في محاضرة الاختبار. وحتى تسميته أستاذاً من خارج الملاك تعرضت طويلاً على غير العادة للتأخير من قبل الكلية. لدى طريقة الدعوة إلى الجامعة تعرض زيمل من جديد إلى الغبن. في عام 1908 اقترحه ماكس فيبر أستاذاً لكرسي الفلسفة في جامعة هايدلبرغ، غير أن الوزارة لم تنفذ الدعوة.

---

[226]ـ هـ. فراير، علم الاجتماع بوصفه علم الواقع 1964، ص46 وما يتلوها.

أخيراً في عام 1914 حاز زيمل الذي أصبح في عامه السادس والخمسين على لقب أستاذ نظامي في جامعة ستراسبورغ؛ ولم يكن الوداع من مدينة مسقط رأسه برلين ومن محيطها العمراني بالأمر السهل. في عام 1915 حاول ريكرت أن يستدعيه إلى هايدلبرغ، غير أن جهوده لم تكلل بالنجاح.

لكم نتغذى مثل هذه التحفظات على ينابيع عكرة. وقد اتهم زيمل بموقف لا مبالٍ من المسيحية؛ وكان تأثير طريقته في التفكير وفي الحوار تحريضياً بالنسبة إلى خط التفكير العام: فضلاً عن أن نجاحه لدى الطلاب ولدى الجمهور العريض أيقظ مشاعر الحسد ضده؛ وقد ارتبطت اللاسامية مع مشاعر السخط ضد المثقف الذي لا يكف عن الكتابة. هذا كله خلق المسافة بينه وبين العالم الأكاديمي - إنها عقلية يمكن تعريفها من خلال مركز شديد الحساسية بالنسبة إلى مؤثرات العصر النمطية، إلى التجديدات الجمالية، وإلى تحولات الاتجاهات الروحية وإلى الانقلابات في التوجه وفي شعور الحياة المتركز في رحاب المدن الكبرى، بالنسبة إلى تغيرات المواقف ما تحت السياسية، وظاهرات الحياة اليومية الصعبة الإدراك المنتشرة لكن القادرة. باختصار كانت الأغشية قد فتحت على مداها بالنسبة إلى روح العصر. في منزل زيمل كان يلتقي الأدباء والفنانون إضافة إلى زملائه في برلين. وقد ارتبط زيمل بعلاقات وثيقة مع ريلكة، ستيفان غيورغي، باول إرنست وغوندولف، كما أقام علاقات مع ماكس فيبر، ترولتش، هاينريش ريكرت بالإضافة إلى الفيلسوف الفرنسي برغسون الذي كان تأثيره عميقاً على زيمل. كثير من الشباب من أمثال جورج لوكاش وإرنست بلوخ كانوا يزورون حلقاته الدراسية الخاصة. حول محاضراته

التي كان يلقيها في المدرج العام كانت تتحدث الصحف اليومية. إضافة إلى ذلك عرف زيمل كيف يخلق تناسباً بين فكره وبين صيغة المقالة ككل مفصل يطرح فيه أفكاره.

أدورنو اشتكى حول العنوان «الموافقة بامتعاض» الذي نشر تحته زيمل مقالاته التي كان قد كتبها، غير أنه يعترف بما يدين لزيمل بالفضل بعد قراءته لأعماله المبكرة: «جورج زيمل.... حقق بالتأكيد بوصفه الأول من كل المثالية السيكولوجية عودة الفلسفة إلى موضوعات عينية بقيت متبعة من أجل كل من لم تكن تريحه جعجعة نقد المعرفة وتاريخ الروح».[227] وكذلك آثار بلوخ التي نشأت بين 1910-1929 تكشف خطوة الرجل الذي سار أولاً على هذه الطريق. بلوخ كان مقلداً لزيمل في تأمله حول «المصباح والخزانة» أو حول «القاطرة الأولى» وهو الذي تفلسف في وقت واحد حول الممثل كما حول المغامرة، كما كان قد تأمل حول «الجسر والباب» لكي يجد في هذه البنى النموذجية خصائص أساسية للروح الإنسانية قابلة للتجسيد. زيمل لم يشجع فقط جيلاً من الطلاب قبل هايدغر وياسبرز كي يقفزوا خارج أطر الفلسفة المدرسية ويفكروا عينياً، وإنما أعماله أعطت الحافز الأقوى لدى عدد من المفكرين من لوكاش حتى أدورنو لإعادة تأهيل شكل المقالة العلمية.

أدورنو، حتى الآن هو الأخير بين أولئك الفلاسفة الذين جعلوا من المقالة الأداة الأكثر مرونة للتعبيرات، يرى في هذا الشكل الأدبي قبل كل شيء لحظة التحرير: «المقالة لا تتجاوز دائرة اختصاصها. وبدلاً من أن تنجز شيئاً ما علمياً أو تخلق شيئاً ما فنياً يعكس جهدها هدوء

---

[227]ـ ت. ادورنو. السلة، الجرة وتجربة مبكرة، في الأعمال الكامل المجلد 11، 1974، ص 558.

ما هوطفولي، وهو يتأجج دونما تأنيب ضمير على ذلك الذي فعله الآخرون. وهي تتأمل ما هو محبوب ومكروه بدلاً من أن تقدم الروح تبعاً لنموذج أخلاق عمل غير محدد بوصفه إبداعاً من العدم .» (المصدر ذاته ص 10) بطبيعة الحال يذكر أدورنو الثمن الذي علينا أن ندفعه من أجل الانفكاك من القسر المنهجي: «بالنسبة إلى ميلها إلى التجربة الروحية المفتوحة على المقالة أن تدفع الثمن مع النقص في الأمان. وهي تخشى معيار الفكر المتأسس مثلما تخشى الموت.» (ص 21) ربما كان شيء قليل من هذا الخوف وليست فقط ثقافة اللغة المختلفة للقرن التاسع عشر التي أعطت لأسلوب زيمل شيئاً من الإشكالية ـ كأن زيمل كان يتردد في أن يترك نفسه للإيقاع وللاختيارية غير المهتمة والتي يتطلبها شكل المقالة.

تتأرجح قطع زيمل بين المقالة والبحث العلمي؛ وهي تجوب حول الفكرة المبلورة. إذ لا شيء يشير إلى أن السؤال قد طرح دائماً على المؤلف، فيما إذا كانت جملة وحيدة شديدة الحدة مثل هذه، ذلك «أن الفن التشكيلي الإغريقي كما يقال بحث عن منطق الجسد، رودان هو سيكولوجيا»، إذا لم تكن تدخل جدياً في منافسة للبحث مؤلف من عشرين صفحة حول «الشخصية الفنية» لرودان. القطع الجمالية القصيرة تكشف قبل كل شيء عن قليل من التكامل يوجد بين المقالة الشعرية وبين الكتابة المقطعية ذات القوة الناسفة. لكن هنا يوجد ما يجعل المسافة ذات الصلاحية التي تسوغ عنوان الكتاب بصيغته القديمة «الثقافة الفلسفية».

إنه مفهوم الثقافة الكانتية الجديدة الذي يبين لنا ماذا يفصلنا عن زيمل. زيمل هو طفل نهاية العصر FINDESIECLE، هو ينتمي أيضاً إلى العصر الذي بقي بالنسبة إلى عنصر تكوينه البورجوازي كل من كانت، هيغل، شللر وغوته معاصرين، معاصرون بطبيعة الحال لكن كان كل شيء من شوينهاور ونيتشه قد ألقيا بظلالهما عليهم. وهكذا كانت تلك المفاهيم الأساس للجمالية الكانتية - الشللرية - الحرية والضرورة، الروح والطبيعة، الشكل والمضمون - التي يعد فيها زيمل نفسه لتجاوز رودان من الكلاسيكية الجديدة إلى المذهب الطبيعي. مع نظريات الروماتيكية يفك ألغاز الفتنة الجمالية للخرائب المتهالكة بوصفها انتقام الحجارة الطبيعية التي كانت ملقاة ذات يوم ضد إرادتها من فعل القوة للتشكيل المعماري. إن تجريد فورتيفر ومدخله يقدمان له المقولات بالنسبة إلى جمالية الطبيعة للمناظر الساحلية والألبية؛ الاستباق الواضح وضوح الشمس لفن الرسم التعبيري المدرك في نشوئه لم يعرف شيئاً منه.

زيميل يوجد في قلب الصدع الذي ينفتح بين رودان وبارلاخ، بين ساغمانتيني وكاندينسكي، بين لاسك ولوكاش، بين كاسيرر هايدغر. هو يكتب عن الأزياء (الموضة) بشكل مختلف عن بنيامين، ولكن بالتأكيد هو ذلك، الذي يوجد الارتباط بين الموضة والحداثة، وهذا الذي يحمل لوكاش الشاب على اختيار عنوان كتابة، وهو الذي يلهم بنيامين بتوجيهه نحو ملاحظات في حيز المدينة الكبيرة المتسارعة الحركة كثيفة الاحتكاك وطوفانية الإغراءات، وهو الذي غير طريقة الإدراك، الموضوعات، وأسلوب الكتابة لجيل كامل من المثقفين. كيف

يمكن تفسير قوة التحفيز الباحثة عن الصلاحية في زمن جمهورية فايمار لدى إنسان هو ذاته متجذر تاريخياً في القرن التاسع عشر المتنور؟ إلى ذلك التشخيص للعصر المؤسس فلسفياً ثقافياً والذي طوره بادئ ذي بدء في الفصل الختامي من عمله «فلسفة المال 1900» أما نظرية العصر الحاضر هذه فقد واصلها في مقالة حول «مفهوم ومأساة الثقافة» وفي محاضرته الأخيرة حول «صراع الثقافة الحديثة»[228] جعلها تابعة لميتافيزيك مشكوك فيها للحياة.

المقالة المكتوبة حول مأساة الثقافة تشكل مركز المقالات المجموعة في هذا المجلد. زيمل يطلق فيه مفهوما ديناميكياً عن الثقافة. وهو يدرك ضمن هذا المفهوم تلك السيرورة التي تظل متعالقة بين «النفس» و«أشكالها». الثقافة حسب رؤيته تعني الاثنين: سواء أكانت التموضعات التي تتخارج فيها الحياة المنطلقة من الذاتية، أي الروح الموضوعية ـ مثلما أيضاً يحصل العكس في تشكيل نفس تعمل نهوضاً من الطبيعة إلى الثقافة أي تكوين الروح الذاتية. زيمل يتبع المثل الأعلى التعبيري المعياري للتكوين بدءاً من هيردر عبر هومبولت إلى هيغل. حيث تفسر الحياة بالكامل تبعاً لنموذج حدث الإنتاج المبدع، حيث يبدع فيه الفنان العبقري البنية العضوية لعمله ويطلق إبان ذلك كلية قواه الجوهرية الخاصة به. أما هدف هذه السيرورة التكوينية فهو تصعيد الحياة الفردية. في الصيغة التي جاء بها زيمل تحتفظ الروح الذاتية بصورة حاسمة باليد العليا في مقابل الروح الموضوعية، كما تحتفظ تربية الذات بالمرتبة الأولى قبل الثقافة الموضوعية.

---

[228]ـ جورج زيمل، القانون الفردي، مع أشياء أخرى ص148 وما بعدها.

في هذه السيرورة الثقافية تكون المخاطرة قد تثبتت، بأن الثقافة الموضوعية تستقل في مقابل الأفراد الذين ينتجونها أولاً بأول. ذلك لأن الروح الموضوعية تخضع لقوانين أخرى غير الروح الذاتية. زيمل يؤكد مع ريكرت على عناد مجالات القيم الثقافية العلم والتقنية، الفن والأخلاق تكوّن ارتباطات فعلية مع متطلبات صلاحية جامحة، يجب أن تخضع لها الذات العارفة، المنتجة، المبدعة، كما التي تحاكم عملياً وكذلك الفاعلة. ينبغي أن يكون الثقل الأكبر للثقافة الموضوعية بهذا القدر لا محيد عنه، مثلما تتبع الروح الموضوعية سمة العقلانية الغربية وتتغلغل دائماً بشكل أعمق في قانونيات الشيء للروح الموضوعية، وأثناء ذلك تضفي الاختلاف على مجالات القيم الثقافية وتعمقها، تسرّع التطورات الثقافية، وتصعد مستوى الثقافة. بهذا القدر تتوجه بالتالي الروح إلى خصم النفس: «بالنسبة إلينا إن شكل الوحدة الشخصية التي يحشد إليها الوعي المعنى الروحي الموضوعي للأشياء، يمثل لنا قيمة لا يمكن مقارنتها بشيء آخر... هنا تتطور قبل كل شيء الإشعاعات الخافتة لحرارة الوجدان، التي من أجلها ليس للاكتمال الواضح لأفكار معينة بصورة نقية وموضوعية مكان أو قلب. لكن هكذا يتصرف مع الروح التي تواجه مع النفس كموضوع من خلال تموضع ذكائنا. وهنا تنمو حقاً المسافة بين الاثنين بالمقياس ذاته الذي ينشا فيه الموضوع من تضافر مقسم العمل لعدد متنامي من الشخصيات؛ لأنه حتى في هذا المقياس يصبح من الممكن أن تعمل وحدة الشخصية في داخل إبداعها وتحيا في عالمه. تلك الوحدة التي تشد إليها بالنسبة إلينا القيمة، الحرارة وما تختص به النفس. ذلك أن هذا الشكل من البنية الروحية يفتقد إلى الروح الموضوعية من خلال

التفريق الحديث لتحققه.... هذا يمكن أن يكون السبب الأخير لهذه الأعمال العدائية التي تواجه معها الآن وبصورة متزايدة طبائع متعمقة لها كامل فرديتها تقدم الحضارة.»[229]

زيمل يصف بادئ ذي بدء، كيف يعرض تنامي تعقيد الحضارة النفس التي تنطلق منها هذه الحركة، قبل السؤال المفارق، فيما «إذا كانت سيداً في بيتها الخاص، على أقل تقدير إذا كانت تستطيع أن تنتج تناغماً بين حياتها الداخلية وبين ما يجب عليها أن تستقبله كمضامين غير شخصية في الحياة ذاتها في العلاقة مع العلو، المعنى والإيقاع.» (المصدر ذاته ص 529) هو يحاول من ثم أن يعثر على الآلية، التي تفسر، لماذا يكون هذا النمو لحضارة موضوعية مغيبة. دائماً في مسافات كبيرة لا يمكن الفكاك منه؛ ويجعلها في حالة إلقاء قبض في وسيط المال. في فلسفة المال لديه ينقل زيمل مفهوم الحضارة من مستوى البنية الروحية إلى سيرورة الحياة المادية والاجتماعية بالكامل. مثلما هذا الحال لدى ماكس فيبر تنطلق أنظمة الحياة في الاقتصاد، الدولة والعائلة من قانونية خاصة مشابهة مثل مجالات القيم الثقافية، العلم الفن والأخلاق؛ أيضاً المجتمع يدخل في مواجهة مع النفس بوصفه جزءا مكوناً من الحضارة الموضوعية. الآن يلعب السوق في المجتمعات الحديثة بوضوح دور تعقيد منتج للآلية. عبر وسيط المال يدفع إلى الأمام تقسيم العمل الاجتماعي وبذلك نحو تعقيد الحضارة بالكامل. في النهاية يكون المال بطبيعة الحال فقط واحداً من تلك «الأشكال» التي يتموضع فيها المال في بحث النفس عن ذاتها.

---

[229]- ه. زيمل ، فلسفة المال 1977، ص 528.

لهذا السبب ينبغي على «فلسفة المال» أن تفي بالبرنامج الذي طرحه زيمل في المقدمة. وهي ينبغي أن تقدّم «للمادية التاريخية كأساس لها طابقاً بالشكل الذي يضمن الشمولية الحياة الاقتصادية إلى علل الحياة الروحية قيمتها التفسيرية، غير أن تلك الاقتصادية ذاتها تُعرف بوصفها نتيجة تقويم أكثر عمقاً وتيارات شروط سيكولوجية، أجل وميتافيزيكية.» (المصدر السابق ص 111) لوكاش يلاحظ على ذلك معلقاً بجفاف وقيمتها، بأن القانونيات الاقتصادية الاجتماعية تخسر قوامها العيني. قيمتها الثورية، حالما تفهم بوصفها تعبيراً عن ارتباط «كوني» عام[230].

في التصفية العنيفة لحسابه مع زيمل، لجيل بعد وفاته، لا يعرج لوكاش بطبيعة الحال على تاريخ التأثير لتشخيص زيمل للعصر الذي لا يخصه في النهاية شيء منه. لقد كان تأثير زيمل ليس فقط عن طريق المعادلات الصريحة كما مع تخلف حضارة الأشخاص خلف الحضارة المتصاعدة للأشياء؛ وكان قد مارس تأثيره مع توصيفه الدقيق فنومنولوجيا لأسلوب الحياة الحديثة: «إن سيرورة موضعة مضامين الحضارة التي تقدم غربة متنامية دائماً بين الذات ومخلوقاتها، تسقط هبوطاً إلى حميميات الحياة اليومية. (لمصدر ذاته ص 519) في أشكال التفاعل لحركة المدينة لكبرى يكتشف زيمل كما في تجربة الطبيعة، في الإعلان وفي العلاقات الزوجية زحزحات ممكنة بنيوياً. بالمقياس ذاته مثلما ينشيأ علاقات الحياة الاجتماعية، تحرر الذاتية طاقات نفسية غير مقيدة. في مقابل داخلية الذوات هذه المتشظية والفاقدة

---

[230] - جورج لوكاش، تحطيم العقل، مع مواقع أخرى، ص 358.

للشكل تتخثر الموضوعات الحضارية والاجتماعية إلى قوى مغتربة وفي الوقت ذاته مستقلة. المال له طابع نموذجي، وهو يعرض موضوعية أفعال التبادل في تجريد محض، وهو في الوقت ذاته الأساس بالنسبة إلى تكوين الذاتية التي تميز ذاتها في قوى الذهن الحاسبة كما في دوافعها المنتشرة.

إن نظريات المجتمع الموضوعة بقصد تشخيص مشكلات العصر، والتي انطلاقاً من ماكس فيبر تقود من جانب عبر لوكاش إلى هوركهايمر وأدورنو ومن جانب آخر عبر فراير إلى غيلن وشيلوفسكي، كلها تمتح بالدرجة الأولى من مخزون فلسفة الحضارة لزيمل. ماكس فيبر يطور في «التأمل البيني» المشهور مفارقة العقلانية التي تستند إلى عناصر الكانتية الجديدة لتشخيص زيمل، وبالتالي إلى قوة الصراع بكل عناد بين مجالات القيم المتنافرة وأنظمة الحياة. لوكاش يستطيع في «التاريخ والوعي الطبقي» أن يدرك تشويهات الحياة اليومية البورجوازية وحضارتها فقط لهذا السبب مادياً كظاهرة تشيؤ؛ لأن زيمل وضع الطريق المعاكسة وعالج تجريدات العمل الصناعي المغترب بوصفه حالة خاصة من اغتراب الذات المبدعة عن موضوعاتها الحضارية.[231] وحتى هوركهايمر وأدورنو يعملان في نظريتهما عن ثقافة الجماهير فقط على التنويع على موضوع زيمل. وفي عملهما «جدل التنوير» الذي تتطاير فيه سيرورة التشيؤ إلى عمومية إلى سيرورة عقلنة لتاريخ عالمي، يأخذ أن أطروحة زيمل: «تبعاً للموضوعية الخارجية

---

[231] - «إن تحول العمل إلى بضاعة إنما هو فقط جانب من سيرورة الاختلاف الواسعة المدى، التي تستخرج من الشخصية مضامينها المنفردة كي تواجهها كموضوع تبعينية مستقلة وحركة.» (فلسفة المال مع مواقع أخرى ص515)

وإمكانية الرؤية تكون حقاً السيطرة المتنامية على جوانب الإنسان؛ لكن بهذا لم يكن قد تم الحسم إطلاقا بأن الانعكاس الذاتي، المعنى المتجه بقوة نحو الداخل لهذه الحقيقة التاريخانية لا يمكن أن يسير بمعنى معاكس.... الجملة، بأننا نسيطر على الطبيعة، من حيث أننا نخدمها لها مقلوبها المرعب، ذلك أننا نخدمها من حيث أننا نسيطر عليها.» (المصدر السابق ص 549).

في الوقت الذي يتمسك فيه الماركسيون بمثل أعلى تعبيري للتكوين، غير أنهم يظفرون بإضفاء الاستقلالية على الروح الموضوعية بطريقة قراءة مادية، يبتعد نقد الحضارة البورجوازي خطوة فخطوة عن مطلب فلسفة الحياة بالمصالحة وتقلب الأطروحة من اغتراب الروح الموضوعية إلى الإيجاب.

هانز فراير وميخائيل ريتريريان يريان في دينامية تشيؤ الثقافة والمجتمع فقط الجانب المعاكس من تأسيس مجال حرية ذاتية جديرة بالطموح. زيمل كان قد تأمل بشي من الشك «هذا المثل الأعلى للافتراق المؤلم» وتبعاً له تصبح الحياة «دائماً مشيأة وغير شخصية، لكي لا تتشيأ البقية الباقية من الحياة وتصبح أكثر شخصية، ولكي تصبح خاصية الأنا غير قابلة للتنازع.» (المصدر السابق، ص 532) بهذا المعنى يكون نقد غيلن لتوسع ذاتية فارغة متحررة من جميع الأدوار الموضوعية قريباً من زيمل. من جانب آخر يتجلى التمجيد المحافظ الجديد لغيلن «للتبلور الثقافي» (فضلاً عن ذلك التعبير مستعار من زيمل) في اتجاه الوظيفية المقتبسة من لومان، والتي تحتفظ من زيمل وحده بالتموضعات التي تهرع إلى الأنساق، في الوقت الذي يترك فيه الذوات إلى التعفن. الوظيفية النسقية قد رسخت دونما أي كلام

«نهاية الفرد» الذي كان يدور حول الديالكتيك السلبي لأدورنو، لكي يشوش على قدر فاجع للذات.

عندما يضع المرء أمام عينيه تاريخ تأثير تشخيصات العصر لزيمل في خطوط عامة يمكن أن يطبق على هذا التأثير ما أكده غيلن ذات يوم عن التنوير: مقدماته صارت ميتة، فقط نتائجه لاتزال سارية المفعول. يبدوأن كل الأطراف متفقة فيما يخص النتائج، يتساوى في ذلك، إذا كان الأول يشتكي من الشمولية السلبية ما يحتفل فيه الآخر كنوع من التبلور، أو فيما إذا كان الأول يتهم كتشيؤ ما يحتفي فيه الآخر بوصفه قانونية الأشياء. ما هو مدعاة للتوافق يرى المرء علامة الحداثة «في أن الموضوعات لها منطلقها الخاص في تطوره ـ لا توجد آثار بشرية مدركة أو طبيعية، وإنما في تطورها كأعمال ثقافية ـ وفي نتيجتها تتحرف عن الجهة التي معها يمكن أن تدخل إلى التطور الشخصي للنفوس البشرية.»[232] غير أن لوكاش، هوركهايمر وأدورنو يرون في ذلك ثمناً مفعماً بالفجائع من أجل تحديث رأسمالي للمجتمع. فراير، ريتر وشبسكي يرون النتيجة الجانبية المحتاجة للتعويض دائماً لسيرورة العقلانية المجتمعية،أما غيلن ولومان فيريان المعادل الجدير بالتقدير بالنسبة إلى النماء الطبيعي للمنشآت الكبرى. غيلن يدمر كأول واحد المقدمة التي لايزال يتمسك بها الآخرون: ذلك أن الثقافة العينية وحدها يمكن أن تنتج ذاتها من خلال «تنسيج» الذات مع عناصر الأشياء ـ من خلال وضع التموضعات في سيرورة التكوين وفي ارتباط الحياة للذوات، مصالحة النفس مع أشكالها، يمكن ما للدمان أن

---

[232]ـ ه. زيمل، الحضارة الفلسفية، حول المغامرة، الأجناس وأزمة الحداثة، مقالات مجموعة 1983، ص 203.

يشترط كحالة مبتذلة أن الأنساق الشخصية والاجتماعية تكوِّن بيئات لبعضها البعض.

IV

عند هذه النتيجة يبّين أن الظاهرات المؤلمة التي اشتعل عليها قديماً خطاب الحداثة، تختفي في النهاية دونما أي أثر، عندما لا نجري مراجعة للمفاهيم الأساس لفلسفة الوعي، أفقها المصالح والمثل الأعلى التعبيري للتكوين ـ بدلاً من أن يؤول كل شيء للنسيان ـ . بالنسبة إلى رؤية تتفاعل انطلاقا منه دونما توسط النفس والأشكال وانطلاقاً منها تواجه الذات المبدعة قواتها الجوهرية المتخارجة فقط كموضوعات، يجب على الظاهرات أن تتملص من التشيؤ. الآن تطالب هذه الظاهرات بلغة شديدة الدقة وبصياغة أكثر إقناعاً. التشكيل المتأثر نسقياً لارتباطات حياة متكونة تواصلياً يقع النظر عليها قبل كل شيء، عندما يكون قد استخراج العناد المحسوس للبينذاتية المعرضة للخطأ لمارسة التفهم لدنيا في الحياة اليومية تماماً دونما ميتافيزيك. في وسيطها تكون الموضوعات الثقافية والاجتماعية عندما يمكن بالإجمال أن يكون الحديث من ثم عن «الموضوعات» قد غاب دائماً ـ وهكذا مثل الهويات السريعة العطب بالحد الأقصى، المدركة في تكوينها وإعادة تكونها «للموضوعات» المهددة سواء أكان ذلك من اندماج قسري ومن تجزؤ.[233]

زيمل هو الآن بطريقة شديدة الخصوصية قريب وبعيد في وقت واحد، والفصل في القرب لا يعود فقط إلى تاريخ التأثير الغني بالدروس

---

[233] ـ هبرماس، نظرية الفعل التواصلي 1981، المجلد 2، الفصل الثامن.

فيما يخص تشخيص العصر، إنما إلى وضع استطاعت فيه شرارة فلسفة الحياة أن تتخطى حدودها بطريقة متألقة ولها قوة تحريضية بالغة. تمنح فلسفة الحضارة لدى زيمل «لذلك الإلحاح اليائس تحت عتبة الوعي» (فلسفة المال ص551) تعبيرياً «يطارد الإنسان الحالي من الاشتراكية إلى نيتشه ومن هيغل إلى شوبنهار» ـ وهكذا مثل ثلاثة أجيال لاحقة من ماركوزه إلى هايدغر ومن الاتجاه إلى كتاب المنافسة. زيمل يتحدث عن مأساة الحضارة؛ وهو يفك الأمراض المقروءة على أسلوب الحياة الحديثة من ارتباطاتها التاريخية ويرجعها إلى الاتجاه الموضوع في سيرورة الحياة ذاتها إلى الاغتراب بين الروح وأشكالها.إن غربة مترسخة هكذا ميتافيزيكيا في العمق تسلب من تشخيص العصر القوة والشجاعة لإجراء استخلاصات عملية سياسية. بطبيعة الحال ليس من الصعب معرفة الحالات التي يتعاطف معها زيمل. وهو يذكر ذات مرة تلك الحركات الإصلاحية الموضوعة من قبل موريس ورسكيه التي تريد أن تحقق صلاحية أوامر الشكل للعمل الفني ضد بشاعة منتجات الجملة الصناعية. وهذا الحنين إلى كليات غير مختلفة يحيط بها النظر التي تدفعها قدماً تجارب مصلحي الحياة على وفي أمكنة أخرى، يمكن أن تعرف عل أقل تقدير التوافق مع طموح زيمل نحو «ثقافة عينية»، رودولف شتاينر هو في النهاية معاصر. وفي النهاية يستجيب زيمل فقط إلى حركة واحدة، إلى حركة مساواة المرأة البورجوازية قبل الحرب العالمية الأولى.

المقالات المتضمنة في هذا المجلد حول مشكلة الأجناس والحضارة النسوية تجد حتى الآن صدى ـ في الأجزاء المخصصة لحركات النساء. وهي التي تتأسس على آمال ومتطلبات الكيفيات الأمومية نوعياً

والنسوية نوعيا أيضاً. بطبيعة الحال تكون «قبلية الماهية» للمرأة التي تتجلى لدى زيمل حرة من تخيلات الرجال؛ وهي فضلاً عن ذلك يعود الفضل فيها إلى الإضفاء الشجاع للأنطولوجيا على الظاهرات المعاصرة. مرة ثانية تقف المرأة أقرب إلى قطب أساس الوجود المتين والذاتية، اللاتاريخانية والسلبية، الحزم والكلية من الرجل. وهذا يفسر اهتمام زيمل بحركة المرأة: وهي «ليست فقط متميزة مجاملةً» كحضارة نسوية تبدو له كدواء ضد اغتراب الذاتية الحية عن التموضعات المتصلبة «العمل حضاري متعلق بالرجال» الذي يودي بالكرامة الإنسانية بصورة عامة إلى ما يحيد عن جادة الحق.

السيكولوجيا الاجتماعية لدى

ألكسندر ميترليش

ألكسندر ميترليش وضع في كتابه العائد إلى العام 1963 تحت عنوان «مجتمع بلا آباء» العمل الأكثر تطلباً من الناحية النظرية. بعد أربع سنوات أتبع عمله هذا بالتعاون مع مارغريت ميترليش بالبحث الأشد تأثيراً في عالم النشر ـ التشخيص المتجه «ولعجز عن الخزن»[234] في العقود الأولى بعد الحرب في ألمانيا الاتحادية. هذه الكتب تعرِّف في العنوان الفرعي بوصفها «أفكاراً حول السيكولوجيا الاجتماعية» وبوصفها تحليلات «لأسس السلوك الجماعي». والمسألة لا تحتاج إلى الإشارة للاستقصاءات العديدة التحليلية للوقت الحاضر حول مشكلات تكوين الحكم المسبق والعدوان، بناء المدن احتجاجات الشباب والتمنع عن الانجاز لجعل الأهمية المركزية أكثر وضوحاً التي تأخذها السيكولوجيا الاجتماعية في إنجاز الحياة العلمي لهذا المحلل النفسي. ألكسندر ميترليش يواصل بكل حزم خط التراث في «السيكولوجيا

---

[234] ـ ميترليش، على الطريق إلى المجتمع العديم الآباء 1963ن العجز عن الحزن،1967.

الاجتماعية التحليلية». بذلك يستولي بطبيعة الحال على إرث إشكالي. لقد تعلق بالسيكولوجيا الاجتماعية التحليلية بالتالي من البداية ثنائية المعنى لسيكولوجيا فردية متجاوزة لحدودها.

يقيناً يتتبع التحليل النفسي أقدار الدافع لدى الأطفال، الذين يترعرعون في الأسر. وهو يتخذ في الأصل سيرورات تكون داخل نفسية في علاقات التفاعل بين شخصية تنتج من تفاعل الطفل مع الشخصية المرجعية لديه. إن علاقة الموضوع، التطابق وإقامة مؤسسة الأنا العليا إنما هي مفاهيم أساس تتيح للمحلل النفسي أن يدرك تطور الشخصية أيضاً مثل النمو ضمن إطار الثقافة والمجتمع. غير أن فرويد تمسك بالمثل الأعلى المنهجي للعلوم الطبيعية وبالمفاهيم الأساس للبيولوجيا؛ لقد تناول تطور الأنا بوصفه تطور سيرورة تلاؤم عضوية في حقل التوتر بين طبيعة الغريزة، المحيط الطبيعي وبين البيئة الاجتماعية ـ ليس كحدث تضفى عليه الحالة الاجتماعية.

إن علماء الاجتماع الذين يرثون في هذه الأيام بشيء من السهولة التحليل النفسي، لا يستطيعون أن يتذكروا إلا بجهد حثيث أنه في بدايات العلوم الطبيعية للتحليل النفسي كانت قد شيدت من التصور الأساس بين السيكولوجيا الفردية و السيكولوجيا الاجتماعية. فرويد ذاته انتج بين المفاهيم الأساس النظرية لنموذج بنيته وبين التجارب الإكلينكية للحوار العلاجي فقط علاقة سيكولوجية بحثية. وهو لم يلحظ بين تصورات الأنا، الهو والأنا العليا من جانب وبين الظاهرات الداخلة في حدث لتواصل للتحليل، من المقاومة، النقل والمواجهة من الجانب الآخر حقاً ارتباطياً ذا صلة بالكشف وإن كان

غير نسقي. إن تفهم فرويد الموضوعي للميتاسيكولوجيا قد أعتم العلاقات الداخلية التي تنشأ بين نماذج التواصل المسببة للمرض في الطفولة وبين الحوار الشافي للحلل مع المريض البالغ. البدني النفسي ألكسندر ميترليش كان قد صارع ضد سوء الفهم الذاتي العلموي هذا بشكل أفضل من بقية المحللين، لأنه وهو تلميذ فكتور فايس زيكر، مع كل الاحترام إزاء العلوم الطبيعية كان قد تعلم أن يقدر بشكل صحيح حدود الطب المرتبط بالعلوم الطبيعية. بفضل هذا المجيء من الطب الأنتربولوجي لم يكن لدى ميترليش صعوبات، كما سنرى لاحقاً، فأقدار الدافع علينا أن نفهمها بوصفها أحداثاً أضفيت عليها الحياة الاجتماعية. هذه العقبات المرتبطة بالمفهوم الأساس بين سيكولوجيا الفرد والسيكولوجيا الاجتماعية لم تمر بالنسبة إليه؛ لقد استطاع أن يربط دونما قسر التحليل النفسي مع النظرية الاجتماعية وسوسيولوجيا العائلة.[235]

هنالك صعوبة من نوع آخر تنشأ لدى محاولة الانتقال إلى المستوى السوسيولوجي العام لتاريخ المجتمع. هذا الانتقال يُنصح به، لأن بنى العائلات لا تنسخ ببساطة ارتباطات الوظيفة الاجتماعية التي دخلت فيها: «الوظائف الاجتماعية والبنية الداخلية للعائلة تختلف مع التحولات الاجتماعية. غير أن تاريخ العائلة يتزامن مع تاريخ أساليب الإنتاج. وهو يمثل نفسه بوصفه تاريخا خاصاً تتشابك معه الأشكال المجتمعية دائماً بطريقة نوعية... مشدودة إلى ومحاكة من

---

[235]- ميترليش، بروخر، مرينغ وهورن، المريض في العصر الحديث 1957.

علاقات تبادل توجد بنيته الداخلية بالتأكيد في معارضة للمبدأ المسيطر لتكوين الحياة المجتمعية.»[236]

من المعروف أن فرويد ذاته قام بمحاولتين كي يجعل تبصرات التحليل النفسي تعود بالفائدة على نظرية مجتمعية. في مقال «سيكولوجيا الكتل البشرية وتحليل الأنا» يتناول هو ملاحظات ليبون مؤيداً كيف يدخل الأفراد في قوة امتصاص الكتل البشرية المتسرعة حيث يتقاسمون فيما بينهم اضطرابات قوية، فيخسرون المقدرة النقدية للحكم والتحكم بواقعهم وبذواتهم ويستسلمون بصورة مشتركة إلى أنا عليا خارجية متجسدة في شخصية قائد. فرويد يفسر هذه الظاهرات مع صلة وصل سادية مازوخية للتبعية لقائد ممثلن يدخل بطريقة التعويض إلى وظيفة الأنا العليا الفردية المشلولة بصورة مؤقتة. فرويد يستطيع تطوير سيكولوجيا الكتل البشرية مثل الحدث النفسي الداخلي لذات عامة.

الآن يمكن أن تقابل هذه الحالة الخاصة لحركة الجماهير نقل السيكولوجيا الفردية إلى بنى المجموعات؛ لكن ما هو جدير بالمساءلة يصبح هذا السبق لدى محاولة تفسير التطور الثقافي بالكامل. في الأعمال التي تبحث في النظرية الثقافية يتجلى توسع نظرية المجتمع لمفاهيم التحليل النفسي ومسلماته. والمرء لا يستطيع أن يجعل المنشآت بصراحة مفهومة انطلاقاً من التماثل مع قسريات السلوك المتعلقة بالأمراض العصبية وحدها وأقل من ذلك صور العالم الدينية

---

[236] ـ ه. داهر، اللبيدو والمجتمع 1982، ص 374 والتي بعدها.

والإيديولوجية انطلاقاً من المقارنة مع تمثلات الخيل السريرية. إن ديناميكية الأنساق الاجتماعية لا يمكن تفسيرها انطلاقاً من الآفاق المتجمعة لكثير من الأفراد وقصص الحياة:

في خطي استقبال يسير من الأنتروبولوجيا الثقافية الأميركية لعشرينيات القرن العشرين وصولاً إلى النظرية الاجتماعية لبارسونز. المقارنة الشخصية الأساسية تتبع الارتباط الوظيفي مع أساليب الانتاج، النماذج الاجتماعية والأنماط الشخصية في مجتمعات القبيلة، في الوقت الذي يعيد فيه بارسونز مراحل التطور الجنسية السيكولوجية تبعاً لنظرية الدور. في هذه الحالات تتراجع الديناميكية المفسرة طبيعياً لأقدار الغريزة خلف الديناميكية التاريخية للحياة لأقدار التفاعل.

على خطي التقليدين الاثنين توضع الميتاسيكولوجيا في خدمة النظرية الاجتماعية هما تظلان مستقلتين في أساسيهما عن التحليل النفسي. لهذا السبب يفتقد المرء أيضا أيستطيع أن يهمل الجانب العلاجي للتحليل النفسي. علماً بأن العلوم الاجتماعية استفادت من الميتاسيكولوجيا في الوقت الذي حررت فيه هذه الأخيرة من قاعدتها السريرية. بالنسبة إلى هذه المنطلقات كان ألكسندر ميترليش له موقف مسبق، ذلك أنه كطبيب ظل دائماً يتأمل النظرية بالارتباط مع المعالجة؛ لهذا السبب كان له موقف آخر من التحلل النفسي، وهو قائم على التفهم المنهجي يختلف عن أولئك السيكولوجيين الاجتماعيين المحللين سواء كانوا أطباء أم لا وقد ربطوا الميتا سيكولوجيا خارجياً مع النظرية الاجتماعية. ميترليش لم ينظر إلى

التحليل النفسي لا كقطعة تبديل لإملاء ثغرات في النظرية ولا ككاشف أنوار للإضاءة غير المباشرة على كتلة مصممة من تاريخ الفلسفة. وهو عمل قطيعة مع التفهم الذاتي الموضوعي للتحليل النفسي دون أن يدخل لأجل ذلك في نقائض نقد إيديولوجي يلتهم نفسه[237] ذاتياً يعمل عائداً إلى ذاته. في الوقت الذي يفهم فيه العلاج بوصفه تأملاً ذاتياً موضوعياً في إطار العمل بينذاتياً، يستكشف معنى المساواة للنظرية من أرضية الخبرة السريرية.

«مادام التحليل النفسي يقتصر على ما هوعيني زائف، يحاول الرد إلى المجتمع والجماعة، يكون مناسباً لخبرة الأفراد، يفهم رؤى آلامهم وعماهم الاجتماعي. وهم لايعرفون ماذا يشكلهم ويستبدلون طبيعتهم المعدلة تاريخياً والمؤسسات الاجتماعية القائمة بكل بساطة بالطبيعة والعالم الخارجي. والتحليل ليس إطلاقاً لهذا السبب سيكولوجيا اجتماعية. إنه سيكولوجيا فردية وسيكولوجيا جماعة، وبالتالي سيكولوجيا عائلة و سيكولوجيا كتل بشرية.»[238]

نحن نعاني من جراء هذا الخطأ الوراثي، إذ كان يحق لي أن أعبر بهذا الشكل. وذلك في مجال السيكولوجيا الاجتماعية التحليلية حتى يومنا هذا. وتاريخها الحافل بالتبدلات من الصعب قراءته مثل تاريخ اختصاص وحيد قبل ذلك برصد المراوحة هنا وهناك بين محاولات انفجار المحللين التاريخية السيكولوجية والمشخصة للعصر انطلاقا من

---

[237] ـ يورغن هابرماس، «الابتلاع من قبل الأسطورة والتنوير. ك. ه. بورر. الأسطورة والتنوير 1982.

[238]ـ داهمر، 1982، ص 377

معتزلهم المعالج من جهة ومن جهة ثانية كصعود وهبوط المحاولات السوسيولوجية للمبالغة في الميتاسيكولوجية من جانب النظرية المجتمعية أو لتسويتها فيم يخص النظرية الاجتماعية.[239]

الكسندر ميتشر ليش يأخذ في هذا التاريخ المتحرك موقعاً متميزاً بين الأطباء والسوسيولوجيين. دعوني أحيط بهذا الوضع بنظرة راجعة سريعة إلى استقبال العلوم الاجتماعية للنظرية الفرويدية.

في عشرينيات وبداية ثلاثينيات القرن العشرين جمع محللون ماركسيون مثل زيغفريد برنغلد، فلهلم رايش وإبرلش فروم فرويد وماركس في خانة واحدة. وقد فهموا التحليل النفسي بوصفه علم طبيعة لأحداث ميتاسيكولوجية، يمكن أن تكمل المادية التاريخية. ما هو نمطي بالنسبة إلى هذا التوجه في البحث تأتي مقاله إربش فروم في العدد الأول من مجلة البحث الاجتماعي[240]. ينبغي على التحليل النفسي أن يبيّن، كيف يدخل الواقع الطبقي الاقتصادي عبر الوكالة الاجتماعية للأسرة في أقدار الغريزة للناشئة، وتشكل الأنماط الشخصية الضرورية وظيفياً وأشكال الوعي النوعية الطبقية وتنتج قبل كل شيء الإيدولوجيات المهمة بالسيكولوجيات الاجتماعية التحليلية الوظيفة لكي تجعل اندماج الداخلية من صيغة الطبيعة في إعادة إنتاج مفسره قابلة للإدراك فروم هذه تنشأ ارتباطات مع نظرية المجتمع تبعاً لأدورنو وماركوزه. وهما يعودان إلى المحرضات المتعلقة بنظرية الثقافية لفرويد لكي يقدما للميتا

---

[239] ـ داهمر، السيكولوجيا الاجتماعية التحليلية، مجلد2، 1980.

[240]ـ إرليش فروم. حول منهج ومهمة السيكولوجيا التحليلية (1932) من 28 وما يتلوها.

سيكولوجيا وجهات نظر ذات بعد في فلسفة التاريخ من أجل نقد العقل الآداتي، حيث إن نظرية الغريزة التي كانت قد فسرت لدى فروم تلاؤم الأفراد الخالي من الاحتكاك مع متطلبات آلة الإنتاج وآلة السيطرة تصبح مستنفذة تأملياً، وهي يجب أن تنتج الرؤية العميقة الغور التي انطلقاً منها تسمح عادية بنية مندمجة جيداً بمعرفتها بوصفها ارتباطاً قسرياً مرضياً[241]

لفترة طويلة قبل أن يقوم بأي تحليل. كان ميتشرليش قد استوضح بما يكفي عن مفهوم المرض البدني النفسي. هذا الوضوح يشير إلى خسارة مسببة ذاتياً في مسألة الحرية. مع هذه الخسارة يجب على المريض أن يدفع الثمن من أجل تجنب الصراع الذي تحقق من خلال إخفاء الذات. والمعالجة الناجحة تجلب شيئاً من الحرية التي يعود فيها المريض إلى الظهور وهو في حال المرض. إن أول كتاب ظهر لميتشرليش في عام 1946 يختتم بالجمل التالية:

«العلاج النفسي يستخدم التأمل... ماذا يريد، هو: المساعدة على التغلب على الألم. إن جهد المعرفة الذاتية فيه يُكافأ في الغالب من خلال التحسن الفعلي والشفاء. لكن إلى ذلك ينتمي حتمياً قبول الألم المرافق للوجود البشري. وهكذا يصل في الغالب إلى ما هو ليس أكثر من تحول المرض إلى ألم، لكن في ألم يعلي من شأن مرتبة الإنسان العاقل homo sapiens لأنه لا يدمر حريته.»[242]

---

[241] - ي. بونس، التحليل النفسي كعلم ونقد، حول استقبال فرويد لمدرسة فرنكفورت.

[242] - ميتشرليش، الحرية واللاحرية في المرض(1977) ص 128.

الموضوع الوجوداني بشكل تقريبي يعني بأن الشفاء هو إعادة الظفر بالحرية، وهذا ما يقره أيضاً ميتشرليش في تفهمه للتحليل النفسي. وهو يعلمه بطبيعة الحال حول وسيط الحوار الثنائي[243] الذي يمكن من التأمل الذاتي ـ وبذلك الانعتاق من التاريخ المندفع نحو الطبيعة الزائفة في قسر التكرار:

«التحليل النفسي بادئ ذي بدء هو سيرورة توسيع دائرة الوعي وتصحيح الوعي. بذلك ترتبط خبرات جديدة عن التواصل، وبصورة خاصة خبرة التواصل بين الطبيب والمريض.... إن جهد المحلل يذهب إلى حيثما ينتج تواصلاً يحرر المريض خطوة فخطوة من الارتباط العبودي للعب دور معطى سابقاً، لكن ليس لكي يستطيع ذلك أن يقوم بانتقام، إنما لكي يلزم نفسه بمثل عليا بينية، مثل مثال أخذ الاعتبار، المشاعر المشتركة والتفهم.»[244]

أنا أعني الآن أن ميتشرليش يظفر من هذا التفهم للمرض والشفاء بوجهات نظر معيارية يستطيع أن يحقق ضمنه خطوة فخطوة انتقالاً من سوسيولوجيا الفرد إلى السوسيولوجيا الاجتماعية. هذا الانتقال يمكن إعادة تكوينه بوصفه نتيجة لأربع خطوات:

1ـ في الخطوة الأولى يربط ميتشرليش المعارف عن الانتروبولوجيا، سيكولوجيا الأنا ونظرية الدور لكي يفسر إنجازات الأنا تلك التي يتوجه نحو دعمها وإعفائها الاستشفاء المتعلق بالتحليل النفسي. مثل غيلن ينطلق ميتشرليش من أن الإنسان بوصفه كائناً متغير الغريزة مهدداً من قبل طاقات دوافع فائضة يظل معتمداً على تعقيدات سلوك

---

[243] ـ ميتشرليش (1967) ص 199.
[244] ـ ميتشرليش، الصراع حول التذكر (1975) ص 20-23.

اجتماعية. بشكل مختلف عن غيلن منظر المؤسسات يرى المحلل ميتشرليش في أدواره الاجتماعية ليس فقط تكملات مهذبة ومرسخة للسلوك؛ إلى جانب العناصر الداعمة للتطور يرى أيضاً العناصر المثبطة لهذا التطور. إن سلوكاً تمليه الأدوار يبين وجه يانوس من التحكم العقلاني بالغريزة إلى القسر المرضي (البانالوجي). إن تصلب السلوك يكشف اندماج قسريات الأدوار وقسريات الغرائز:

«إن قسريات السلوك أيضاً عندما تكون موجهة نحو الداخل مثل قسريات التفكير والتخيل تكون مجرد أشكال كاريكاتورية لذلك الإخلاص للدور الذي يتم النجاح فيه سواء أكان ذلك في صد انفعالات الغريزة أم في إشباعها. أما التشويه منها فهي وحدة الوظيفة من الخوف وقسر التكرار.»[245]

التجارب السريرية للمحلل الذي يضع نصب عينيه الوحدة بين النظرية والمعالجة تزيد النظرة حدة بالنسبة إلى إنجازات الأنا التي تحل المزيج وتسمح بإنتاج مسافة في مقابل الغريزة والدور. المحلل يميز بكل عناية على أي شي يتحطم قناع ما هو متشكل مسبقاً اجتماعياً:

هذا يحدث «مرة في لحظة يكون التغلب على الانفعالات ورغبات الغرائز، نحو الآخر عندما يقسر الوعي الذاتي النقدي (ويمكِّن) للناس في موقف صراعي، لكي يظهروا من خلف القناع ويجيبوا على كل حال ليس نمطياً ولا روتينياً، عفوياً وارتجالاً، مسيطرين ومسيطر عليهم، على تحد ما.»[246]

---

[245] - ميتشرليش، 1963، ص 90.
[246] - ميتشرليش، 1983، ص 89.

الأنا الحقة هي وحدها الاندماج بين توقع الدور والإدراك. ميتشرليش يعوض المفهوم التقليدي للعقل كي يجعل محله مفهوم إنجاز الأنا النقدي ومفهوم هوية مرنة. وهذه الهوية تكوِّن نفسها في أشكال التواصل التي هي من أصل طبيعتها تعني أن المشتركين، سواء أكان ذلك في الطفولة أو في المرض أو في الحالة الجدية يعلمون، ألا يسمحوا لأنفسهم بأن يكونوا مرتهنين للمتطلبات المتنافسة للطبيعة الداخلية والمجتمع وإنما يطرحون تعليقاتهم «بنعم» أو «لا» وهم أحرار.[247]

2ـ في الخطوة التالية تأتي من ثم الضرورات العملية في الاعتبار التي تنتج من الوضع المعاصر، وبصورة خاصة من التنوير التاريخي عبر نسبية الأخلاق بمنشأها الطبيعي. ميتشرليش يتبع التطورات التقنية والاجتماعية التي جمعت الثقافات المختلفة التي نزعت قيمة أنساق القيم المحلية، وتنشر الوعي عن تعددية الأعراف والتقاليد وقد ألزمت «بالابتعاد عن كثير من المبادئ الأخلاقية لتقاليد ثقافتنا الخاصة.»[248] بالنسبة إلى سيرورة التآكل هذه التي تستسلم لها دوغماتياً الأخلاقية المستوطنة لأشكال الحياة التقليدية والموروثات الوطنية يفتح ميتشرليش حساب ربح وخسارة: بالنسبة إلى تقليل الأعباء الأخلاقية القديمة وإلى قسر الشرعنة المتنامي الذي تواجهه ممارسة السيطرة، يوجد في مقابل ذلك انهيار الهويات الجماعية وانعدام توجه متنامي في الحياة الشخصية وفي السياسة:

---

[247] ـ ميتشرليش، 1967، ص97.

[248] ـ ميتشرليش، 1967، ص 158 وما بعدها.

«حقاً يتزايد المطلب بأن يكون لدينا أنا، لكي نعيش متعينين من قبل هذه الأنا. لكن في الوقت ذاته إن فردية الغرب هذه إنما هي واحدة من أعظم الإيديولوجيات في العصر الراهن.... إن خداع الحنين نحو الذات يبين أن التسهيلات التقنية لم تجلب لنا مسافة ولا نمواً في الاستقلالية في التعامل مع الغرائز ولا مع توقعات الأدوار المعهد إلينا بها. يبدو أنه من الأكيد نسبياً أن توجهاً أساسياً أخلاقياً مناسباً لوسائل القوة التقنية الجديدة لم يوجد بعد. إن أكثر المسائل مباشرة للاختبار إنما هي الأطروحة التي فيها أنه لم يوجد توافق حول تنازلات معقولة ووضع أهداف للفرد.»[249]

ميتشرليش يميز إذن بين التقديس الفارغ للفرد، الذي كان قد تحدث عنه دوركهايم والتمرس في الانجازات النقدية للأنا وفي أخلاق ما بعد تقليدية يحققها كل من التعاطف والتسامح. إنها في الحقيقة أسسها الكلية التي تقدم حفظاً متبادلاً لأشكال الحياة بكل جزئياتها وتوجهات الحياة الفردية.

إن مخطط ميتشرليش لتطور أخلاق «موجهة من قبل الحياة» و«مدارة من قبل الفهم» تكشف من جديد اتجاه نظرة الطبيب الذي يعمل جاهداً لتقوية وظائف الأنا:

«لا يمكن البحث عن فكرة التقدم في إضعاف الالتزامات الأخلاقية كما هي، وإنما في مصالحة مع المطلب الأخلاقي ومع الرؤية النقدية. الأخلاق التي لا تستطيع أن تظفر بالفهم من أجل متطلباتها، تبقى مجرد رعب إزاء التهديد الأعمى ـ رعب يوقظ مخاوفنا الأكثر قدماً

---

[249] ـ ميتشرليش، 1967، ص 164.

حول حفظ أجسادنا من الأذى وكذلك مخاوفنا الأكثر قدماً حول التجارب المحرمة من اللذة.»[250]

3ـ ميتشرليش يعرف بطبيعة الحال أنه لم يتم بعد الظفر بالكثير مع النداء لتقوية الانجازات النقدية للأنا. وهو لهذا السبب يريد كعالم نفس اجتماعي أن يتقصى من الأعماق التطورات الفعلية التي تعارض أو تؤيد التوصيات المعللة سريرياً أو الآمال المؤسسة معيارياً. من هذه الخلفية تصبح الخطوة الثالثة شديدة الوضوح، بالتالي التحليل الشامل تاريخياً للشروط من أجل طريقة في التشكيل الاجتماعي تعلي لدى الناشئة من شأن الانجازات النقدية للأنا. هذا الموضوع يعالجه ميتشرليش تحت هذه كلمة البارزة لـ باول فيدرن «المجتمع الفاقد الأب»[251]. أثناء ذلك يستعير هو من نظرية ماكس فيبر عن المسلمات الخلفية حول نزع الأسطرة عن صور العالم الدينية حول عقلنة الحياة اليومية التي تحفظ حركة تحديث نظام الاقتصاد وآلة الإدارة. إن المواجهة بين مجتمع القبيلة الثابت وبين مجتمع الاقتصاد البالغ الحركة يذكر بالمقابل بالمقارنة المأخوذة من البنيوية بين مجتمعات «باردة» ومجتمعات «حارة».

في الحداثة لم تعد تكوّن علاقات القرابة البنى الحاملة للمجتمع. هنا يجب أن يجد التماسك الاجتماعي خلاصه دونما الإسقاطات التي تكون مأخوذة من بنية عائلية لسلطة أبوية غير متنازع عليها. أما السؤال فهو: «كيف يمكن أن يبدو بهذا المعنى مجتمع بلا أب.

---

[250] ـ ميتشرليش، 1967، ص 169.

[251]ـ ب. فيدرن، حول سيكولوجيا الثورة، المجتمع بلا أب 1919، في داهمر 1980، ص 65 وما يتلوها.

أي مجمع يجري التحكم به من قبل أب أسطوري وممثليه على الأرض؟». [252] وميتشرليش يقدم لذلك جواباً له معنيان. من الجانب الأول يصف هو السيرورات الاجتماعية التي جعلت الثقافة المتعلقة بالآباء عديمة الوظيفة إلى حد بعيد؛ وهو يبين أن المتطلبات الوظيفية للمجتمعات الحديثة لا يمكن أن تتحقق تبعاً لمبدأ تكرار المثل العائلي. وميتشرليش يرى فرصة المجتمع بلا أب في أن الثغرات الوظيفية التي تتبدى تصبح دائماً أكثر وضوحاً، لا يمكن أن تملأ إلا من خلال سيرورات حسم ديموقراطية ومن خلال «مجموعات مع درجة عالية للتحكم غير المتمركز في الوعي.» (ص 311) من الجانب الآخر يختفي الأب الذي يكون فاعلاً إنتاجياً ومقدرته تتجلى أيضاً خارج دائرة وجه العائلة. بهذا المعنى يرمز الخطاب عن المجتمع«بلا أب» إلى عدم ضمان الشخصيات المرجعية التي لها الأولوية التي يجب أن تعطي للأطفال إمكانيات التطابق. دونما الأمان الذي جرى اختباره في شخص المثل الأعلى لا تتعلم الناشئة كيفية تحمل اللا أمان، الذي يحصل مع الانجازات النقدية للأنا. ميتشرليش يرى أخطار بيئة تشكيل اجتماعي دونما ثقة بالنفس، أخطار بيئة عائلية تشجع سلوكاً رجعياً، عرقلات نرجسية ومواقف مطالب شفهية. في هذا الموقع يستبق ميتشرليش فضلاً عن ذلك جوهر تشخيص العصر الذي قدمه كريستوفرلاش.

الحالتان الاثنتان المعنيتان بفقد الأب تقترحان سيناريوهين متواجهين بالنسبة إلى المستقبل:

---

[252] - ميتشرليش (1963)، ص68.

«... إن مجتمعاً يفقد الأب، مادام أبناؤه يقومون بدوره من أجل بناء هويتهم، مثلما يأمر قبل ودائماً (والذين يبقون من دونه متعلقين طوال حياتهم بالأم) ـ ومجتمع آخر يملك الأب لكن في مجتمع وصل فيه الآباء إلى هوية مع أنفسهم ذاتها تمكنهم من التحرر من الأب المثل الأعلى ومن التفكير الحصري في مقولات سيطرة الأب»[253]

4ـ من شأن ثنائية هذا التشخيص[254] أن يبقي السؤال عن «تملك الثقافة» للإنسان دونما إجابة. على أن السؤال الأساسي الذي طرحه فرويد، فيما إذا كان الناس يبينون أنهم يرتفعون إلى مستوى أخطار وإخفاقات ثقافتهم الخاصة، لا يستطيع ولا يريد ميتشرليش أن يجيب نه ـ وهو انطلاقاً من هذه الانعطافة إلى ما هو عملي يمكن تفسير مربي الشعب، المفسرين والناشرين وفي هذا الدور يقوم ميتشرليش بالخطو الأخيرة من خطواته التي شكلتها في ترتيب محدد ـ الخطوة التفسير النظري للدور لإنجازات الأنا النقدية غير مفهوم الأخلاق ما بعد التقليدية، الذي يمكن تحمله مع أخلاقية علاقات الحياة العينية، عبر تحليل المجتمع المحروم من الأب وصولاً إلى تشخيص العصر مع الاطلاع الواسع في مسائل التحليل النفسي.

كشخص شديد العناد للنظام النازي اختبر ميتشرليش عن طريق جسده الخالص التورط من السيرة الذاتية ومن تاريخ العصر. وهكذا شغلته قبل كل شيء المشكلة، كيف كان من الممكن أن الأكثرية العظمى من السكان المتحضرين دعموا لعدة سنوات نظاماً كانوا على ثقة من أنه يمارس الإجرام. بالنسبة إلى تفسير حالة متطرفة، الإيمان

---

[253] ـ ميتشرليش (1963)، ص392.

[254] ـ ي. هابرماس، التكوين المتعلق بالتحليل النفسي للتقدم 1981، ص180 وما يتلوه.

المشرعن بقائد كاريزماتي قدمته بشكل تفصيلي سيكولوجيا الجماهير لفرويد عندما وضع النازيون في الخدمة بصورة مسيطر عليها وشديدة الاتقان عمليات الاخراج المدعومة بالصور لمهرجانات بشرية قادرة على تحشيد الناس العاديين. هذه الأحداث المتعلقة بتاريخ العصر تجعل من الممكن فهم لماذا يعود ميتشرليش دائماً إلى نموذج التفسير في «سيكولوجيا الكتل البشرية وتحليل الأنا. فضلاً عن ذلك تكون قاعدة الجماهير لنظام القائد هي النقطة المرجعية من أجل تلك الظاهرة الثانية التي حللها كل من ألكسندر ومارغريت ميتشرليش في كتابهما «عدم القدرة على الحزن»: المعالجة النوعية الخاصة بالأجيال للمطابقات المؤقتة بداية مع شخصية القائد المثلنة من ثم المنتهك القيمة من خلال كشف جرائم القتل الجماعي.

بعد الحرب العالمية الثانية تغير راديكاليا إطار المرجعية الذي يتوجه نحوه استعداد التوافق في الحالات المتوسطة. السياق المتغير نسبه الكثيرون إلى انقسام جزء مهم من تاريخ الحياة الخاصة. عندما تتكاثر مثل هذه العمليات من الإنكار وتتكثف حول أحداث كبرى تاريخية وصولاً إلى تأثيرت هائلة، عند ذلك تستطيع إنجازات الدفاع الفردية التي تظهر في تغيرات متعددة أن تبلغ قوة مشكلة من أجل تحول العقلية لدى مجموعات كثيرة من السكان. غير أن هذه الحالة لا تعفي من فصل دقيق منهجياً للمستويات التحليلية. ميتشرليشي يعي تماماً إشكالية التحليل الكثير المستويات:

«الطريق من تحليل الحالة المنفردة وصولاً إلى تفهم السلوك الجماعي يتضمن دائما ثغرة، وعلى الغالب قفزات. إن مرض الخيل،

كحالة مفردة، كخيل خاص لا يصبح من خلال ذلك خيل كتل بشرية، ذلك أنه يظهر بدلاً من ذلك على شكل ملايين الأضعاف»[255]

الشيء ذاته يصح بالنسبة إلى نموذج تفسير سيكولوجيا الجماهير لفرويد، ويمكن أن يجد تطبيقه في تجمعات بشرية متمركزة مكانياً وزمانياً. غير أن ميتشرليش لم يتمسك دائماً بأفضل رؤاه المنهجية. وقاد إلى ذلك استخدامه المتعدد المعاني لتعبير «الكتلة البشرية». مثال على ذلك هو يتحدث عن «قدر الكتل البشرية» لفرض البرمجيات على كل مجالات الحياة، على إضفاء البيروقراطية على العلاقات ما بين البشر، وعلى إضفاء سيطرة النقود على مواقع الحياة وأزمنتها. أما زحزحة المعنى فهي موجودة تحت الطلب: «الكتل البشرية» تتحول هنا إلى تعبير عيني زائف بالنسبة إلى التأثيرات المتكررة للاختلاف والاستقلال عن أنساق فعل مدارة إعلامياً.

إن مدى السيكولوجيا الاجتماعية إنما هو بالأساس محدد من خلال أفق أشكال الحياة وتاريخ الحياة التي هي متاحة انطلاقاً من أفق المشاركين. لأن الأسواق أو الإدارات في عالم الحياة ذات ما تدخل بشكل مختلف عن الأشخاص (والأحداث التي تحسب على الأشخاص) لأنهم يؤثرون في الهيئة المغفلة لأوامر النسق على ارتباطات الفعل لا يمكن أن تدرك تأثيراتهم المشوهة مثل تاثيرات القائد الكاريزماتي في مفاهيم سيكولوجيا الكتل البشرية.

ألكسندر ميتشرليش يوجه الاهتمام بحق عن طريق أعماله إلى أمراض (باتالوجيات) عالم الحياة الذي يتيح الارجاع إلى أنه دائماً

---

[255] - ميتشرليش 1975، ص25.

تحول مجالات حياة متعددة، ودائماً علاقات كثيرة إلى بضائع أو موضوعات للإدارات والخبراء. كمثال على ذلك هو التأثير المتبادل للأوامر الاقتصادية مع الاحتياجات إلى بيئة عمرانية. ميتشرليش قدم لهذا الموضوع بحثاً أثار تقديراً عالياً. وفيه يرى ميتشرليش:

«المدن القديمة كان لديها قلب. إن انعدام القلب بالإضافة إلى انعدام التدبير فيما يخص طريقة البناء الجديدة لها من جانبها عذرها الذي يدخل بقوة في المعادلة: إن قدسية علاقات التملك لمواقع البناء والأرض في المدن تجعل كل تشكيل جديد مبدع يترك أثراً عميقاً غير ممكن»[256].

مع هذه الجملة يوجه ميتشرليش استقصاءه إلى الطريق السيكولوجي الاجتماعي لإضفاء القدسية على نظام الملكية؛ في الوقت ذاته يوجهه بهذا الشكل بعيداً عن المشكلة، كيف تتسرب ارتباطات وظيفة العملية الاقتصادية الرأسمالية إلى ارتباطات الحياة البلدية وماذا يمكن أن توصف هذه التأثيرات على جميع الأحوال بأنها تشويهات.

عندما تريد السيكولوجيا الاجتماعية التحليلية، أن تقبل بمثل هذه المشكلات دون أن تسقط في العلموية السيكولوجية لا يجوز أن تخشى من توسيع مفاهيمها الأساسية. وهذا كان يقيناً واحداً من الأسباب التي تفسر لماذا تبنى ألكسندر ميتشرليش قبل بضع سنوات منطلق الطب النفسي الإثني من جورج ديفرو. وقد أثر اهتمامه بصورة خاصة المفهوم القوي لإيحاء «اللاوعي الإثني»[257]. هذه القطعة النظرية وكذلك تصور «لا وعي منتج اجتماعياً» طوره ماريو إردهايم متابعاً ديفرو

---

[256] - ميتشرليش، انعدام التدبر في مدننا، 1965، ص19.
[257] - ميتشرليش، 1975، ص64 والصفحة التالية.

وبارين يشقان طريقاً من أجل كشف سيكولوجي اجتماعي وليس محض سيكولوجي لأمراض علم الحياة التي يمكن أن تولد بصورة مغفلة من خلال العمليات الاجتماعية.

أيضاً قبل هذه النظرية نحن مدينون بالفضل لألكسندر ميتشرليش. فهو كطبيب متقد الحماسة وثابت القدمين، مثقف وباحث في النفس وقد أضاف إلى تاريخ السيكولوجيا الاجتماعية فصلاً بالغ الأهمية.

علم الاجتماع في جمهورية فايمار

I

في عام 1910 أ لأربع سنوات قبل تأسيس الجامعة عقد المؤتمر الأول في فرنكفورت لعلم الاجتماع الألماني. الآن لم يتمتع علم الاجتماع في دائرة العلوم الاجتماعية قطعاً بسمعة خاصة. في مقابل علم الاقتصاد كان ينظر إليه على أنه اختصاص غير ناضج ؛ وهو لم يكن يستطيع أن يخطو إلا بصعوبة في أحسن الأحوال إلى جانب علم السياسة وعلم الإثنيات. ومع ذلك فهو يشكل قطعة من قلب العلوم الاجتماعية ،لأن علم الاجتماع كان دائماً اختصاصاً واختصاصاً أعلى ،علم الاجتماع ونظرية المجتمع في واحد.

وهو ذاته ذلك الذي يمارس بمنهجية ونظرية الفعل التأمل الأساسي،وعليه تقع مهمة تطوير الإطار النظري من أجل ارتباط الثقافة والمجتمع ،السياسة والاقتصاد. ولقد بقي محفوظاً له أن يقيم على أساس صحيح التواصل مع العلوم الإنسانية ،مع الفلسفة والتاريخ، اللاهوت وعلم القانون. وهو يطبع بطابعه لغة التفاهم مابين الإختصاصات ويترنح بين العلم الاختصاصي وبين الوسيط الاستدلالي. إن تعقيد مهماته يمكن أن يفسر أيضاً اتجاهات انتشاره التي كانت

دائماً الهوية المعرفية لهذا الإختصاص مهددة من قبلها ـوهي في ألمانيا أقوى من أي مكان آخر.

إن فك نسيج بنية هذا الإختصاص إنما تكون معنية بالدرجة الأولى عندما تكون الآن ازمة علم الاجتماع على كل لسان. بحرص شديد يجري الحديث عنه في الداخل وبشماتة يجري التعليق عليه من الخارج. ما بشر به ألفين غولدنر في كتابه الصادر في عام 1970 تحت عنوان «الأزمة القادمة على علم الاجتماع في الغرب» برهن عن نفسه بعد أربع سنوات على أنه حقيقة فعلية :الترجمة الألمانية حملت تأكيداً العنوان المختصر «أزمة علم الاجتماع في الغرب»[258]. منذ ذلك التاريخ سيطرت التعددية التي تحددها الإدارة وتبصر تاريخي كثير التعدد يرغب في التوقف عند الكلاسيكي. إزاء هذه الخلفية يوجد احتفال جامعتنا الفتية لدواع تعود إلى سببين من إلقاء نظرة راجعة من جديد. وقد عكست أيام علماء الاجتماع في مرحلة فايمار وعي أزمة[259] يتكامل أصولاً مع واقع الوعي الإختصاصي في العصر الحاضر. ومن ثم كانت هي فرنكفورت حيث انطلقت في ذلك الزمن خطابات علمية بحيوية لا نظير لها[260].

تقدم المقارنة مع مرحلة فايمار تصميماً مناسباً لما قبل وما بعد. والخلاف حول الهوية المعرفية للاختصاص بدأت في ذلك الزمن في سياق مختلف. في أثناء ذلك كانت قد وصلت سيرورات إلى ختامها وهي التي كانت في ذلك الوقت قد بدأت فعاليتها. لقد تأسس علم

---

[258] - راينبك 1974.

[259] - «كيسلير». «الخلاف حلو تعيين علم الاجتماع في المؤتمر الألماني لعلم الاجتماع 1910 - 1930».

[260] - ب. كلوكه، المؤسسة الجامعية فرنكفورت 1914 - 1932، 1972.

الاجتماع الآن ضمن نسق العلم بوصفه اختصاصاً على اتساعة الكامل. أيضاً في اختصاصات أخرى حقق أفق علم الاجتماع ذاته. ولا سيما ذلك الذي سماه دارندورف «البعد الاجتماعي لتفهم المشكلات». في النهاية يكون البحث الاجتماعي معترفاً به بوصفه المنهج من أجل جمع وإعداد المعلومات، ليس فقط في العلوم الاجتماعية وإنما أيضاً في علوم الأدب والتاريخ، في الاقتصاد وفي إشكالات القانون. وقد تحققت أيضاً تفسيرات مهمة في العلاقة الخارجية. لقد أدى استخدام المعلومات في مجال العلوم الاجتماعية وعروض التفسير سواء أكان ذلك إلى إضفاء الاحترافية لحقول الممارسة المهمة أم إلى إضفاء العلمية الثنائية لسيرورات حسم إدارية وتنظيمية بالإجمال مؤسساتياً. في الرأي العام السياسي تلعب إلى حد بعيد حجج العلوم الاجتماعية وآفاق التفسير دوراً بالنسبة إلى تحديد وإدراك المشكلات المهمة في النهاية حقق ذاته تفهم ذاتي معلمن للحداثة، يعلن عن نفسه ضمن ممارسة الحياة اليومية بوصفه كشفاً سوسيولوجياً. هذا الكشف الذي أصبح مبتذلاً يكوِّن الأرضية في تصبح عليها الأحاديث حول ما يسمى ما بعد الحداثة ممكنة بادئ ذي بدء. هذه الاتجاهات التي وصلت إلى نهاية يقينية تفصلنا عن بدايات علم الاجتماع في جمهورية فايمار.

بالنسبة إلى الحوارات المتعلقة بالعلوم الاجتماعية مثلت فرنكفورت في ذلك الزمن بؤرة استقطاب مثيرة للاهتمام. هنا تحقق تبدل الأجيال نموذجياً من فرنز أوبنهايمر إلى كارل مانهايم، من كارل غرونبرغ إلى ماكس هوركهايمر. هنا تأسس معهد البحث الاجتماعي الأول العامل تجريبياً. هنا لم يستطع علم الاجتماع أن يتحصل على اعتراف أكاديمي كامل، وإنما السمعة، أجل قيادة الرأي حول الاختصاص.

هنا انبثق علمياً اجتماعياً خطاب ملهم يتجاوز حدود الاختصاص وحدود الكلية وشمولِ أكاديمية هنا تكونت بفضل الإدارة الذكية لِ كورت ريتسلر في أواخر العشرينيات حقل من القوة لعقول عظيمة من علماء الاجتماع - بحيث نشأ وضع استثنائي أسسه فلاسفة، علماء نفس، لاهوتيون، حقوقيون واقتصاديون. وقد استطاع علماء الاجتماع ضن هذه الشروط أن يحتلوا موقعاً يثير الدهشة.

وأنا أريد أن أعطي فكرة بادئ ذي بدء عن البيئة وعن انجازات جيل التأسيس لعلم الاجتماع الألماني حتى بداية التطور الذي حصل في جمهورية فايمار.

II

تشكل بداية عصر فايمار محطة أساسية بالنسبة إلى تاريخ علم الاجتماع: جورج زيمل توفي في عام 1918 في ستراسبورغ، وماكس فيبر توفي في عام 1920 في ميونيخ. أما الثالث في دائرة الآباء المؤسسين، فريدناند دونيس[261].

فهو لثلاث سنوات أكبر سناً من زيمل وتسع سنوت أكبر سناً من ماكس فيبر. وقد عاش حتى عام 1936 وانبرى بفعالية مقاوماً الفاشية وقد لعب بوصفه رجل دولة كبير السن دوراً مهماً في التاريخ الألماني من أجل علم الاجتماع. غير أن أعماله المنشورة ذات التأثير القوي لم تظهر في العصر الفايماري. «كتاب هوبز» صدر في عام 1881. أما كتابه «الجماعة والمجتمع» فقد صدر في عام 1887.

---

[261] - ي. بيك، و. بونس، حول التغيير البنيوي لعلم الاجتماعي والممارسة، 1989. ص184، وما يتلوها.

والأمر يصح بصورة مشابهة بالنسبة إلى الممثلين الكبار لهذا الجيل الأول، بالنسبة إلى فرنز أوبنهايمر المولود في عام1863. فقط أ. فركاند (مولود 1867) لعب كناشر «لقاموس يد في علم الاجتماع الصادر في عام 1931 دوراً أكيداً إن لم يكن محرضاً أو موجهاً فهو على أقل تقدير له قيمة تدوينية. النصف الثاني من عصر فايمار يمكن توصيفه بأنه تبدل في الجيل، فإلى جانب تيودو غايغر أعطي كل من كارل مانهايم، ماكس هوركهايمر وهانز فراير لهذا الاختصاص دماء نابضة جديدة.[262]

كان على ذلك الجيل المؤسس أن يخلق للخطاب المتعلق بعلم الاجتماع بداية في داخل الجامعات الألمانية آذانا صاغية. وقد تمكن ممثلو الجيل الطليعي الحاملون لأفكار كل من أوغوست كونت، سان سيمون، كارل ماركس ولورنس فون شتاين من أن يطرحوا هذا الخطاب بتأثيره الفعال في البداية خارج نطاق الجامعات وذلك في سياقات الاشتراكية المبكرة وحركة العمال. حوالي نهاية القرن التاسع عشر تحقق في فرنسا، الولايات المتحدة وفي ألمانيا الاعتراف الأكاديمي بالاختصاص الذي لم يكتفِ بأن وضع الخطاب الناشئ خارج الجامعات في علاقة مع مؤسسة العلم المنظمة تبعاً لاختصاصات، وإنما ربطه بالآفاق السياسية وبمجال التجربة لبيئة من الطراز الرفيع. هذا التبدل حدث بطبيعة الحال في فرنسا وفي الولايات المتحدة بطريقة مختلفة عما حصل في ألمانيا[263].

---

[262] - ر. م. لبسيوس «علم الاجتماع أثناء الحرب» 1987، ص7 - 23.
[263] - لمايتلو، و. لبنيس، تاريخ علم الاجتماع 1971، المجلد2، الجزء الثالث.

لقد أسس ألبيون سمول في عام 1892 في جامعة شيكاغو الدائرة الأولى لعلم الاجتماع الذي يفترض أن مدرسة شيكاغو المشهورة لعلم الاجتماع انطلقت منها؛ في عام 1896 يتسلم إميل دوركهايم في بوردو الكرسي التعليمية الأولى لعلم الاجتماع، ولم يطل الأمر حتى أسس سريعاً حولية علم الاجتماع التي نالت كثيراً من الأهمية بالنسبة إلى شرعنة واستمرارية مدرسة دوركهايمر. وهكذا تمأسس علم الاجتماع سريعاً في هاتين الدولتين بوصفه اختصاصاً أكاديمياً. في حين اضطر هذا العلم إلى أن يدخل إلى المجال الأكاديمي دونما مأسسة اختصاصية. ماكس فيبر عين في عام 1894 أستاذاً للإقتصاد الوطني في فرايبورغ. في حين كان كل من تونيس وزيمل مدرسين من خارج الملاك للفلسفة؛ الأول حصل على الأستاذية في عام 1913 في كيل، والثاني حصل في عام 1914 على الأستاذية الكاملة في ستراسبورغ. وحتى الحرب العالمية الأولى لم توجد كراسي تعليمية مستقلة لعلم الاجتماع إلا بالارتباط مع اختصاصات أخرى. وهكذا كان لدى فرنز زومبارت كرسي تعليمية للاقتصاد الوطني، ر. هورنغالد كان أستاذاً للإتنولوجيا، لسيكولوجيا الشعوب ولعلم الاجتماع.

لم تترسخ الهوية الاجتماعية للاختصاص في ألمانيا إلا بشكل متخلخل وذلك من قبل اتحاد رجال أعيان وبالتالي من المثقفين المهتمين علمياً والذين تجمعوا انطلاقاً من كليات واختصاصات متعددة. لم يستطع غ. يان أن يعرف من بين 39 عضواً من الجمعية المؤسسة في عام 1909 لعلم الاجتماع إلى جانب أساتذة الاقتصاد السياسي، الحقوقيين والسياسيين الاجتماعيين،اللاهوتيين والمؤرخين

«سوى ثلاثة من علماء الاجتماع بالمعنى الدقيق»[264]. أما د. كِسلر فقد سمى من بين المشاركين في المؤتمر الأول لعلماء الاجتماع في فرنكورت تسعة علماء «ارتبطت أبحاثهم ـ أو على أقل تقدير قسم منها ـ مع هذا المصطلح علم الاجتماع»[265]. مع هذا التبلور الأول في داخل الجامعة يتطابق نحو الخارج تحرر من الحركات الاجتماعية والبرامج السياسية. من جهه ثانية يجب على المرء أن يفهم الصراع حول الحكم على القيم واقصاء مؤسسي الجمعية الألمانية من الاتحاد من أجل السياسة الاجتماعية ضمن وجهة نظر هذه لاختلافاتهم بالنسبة إلى الهوية الاجتماعية للاختصاص، بين العلم والسياسة. غير أن هذا الاختلاف يتعلق بالدرجة الأولى بالتفهم الذاتي المنهجي لعلم الاجتماع بوصفه علماً وليست الارتباطات السياسية للعلماء التي تصوغ بقوة أو السياقات السياسية لأبحاثهم. كمثال على ذلك نجده في المرحلة الأولى من الماركسية وتفرعاتها أو الاستقصاءات المهمة التي تخرج من هذه الدائرة (ك. رنر، معاهد القانون للحق الخاص، 1904؛ و. باور، مسألة الوطنية، 1907؛ ل. هيلغردنغ، رأس المال المالي، 1910؛ م. أدلر ،الماركسية والمادية، 1912) توثق للعلمية الصارمة للمثقفين الملتزمين سياسياً[266]. بداية في عصر فايمار يؤدي الاختلاف المتأسس إلى تحرر العلماء ذاتهم من الفئات المرجعية ذوات التنظيم السياسي. بالنسبة إلى تواصل هذا الإدراج الأكاديمي يتجلى تأسيس معهد للبحث الاجتماعي في عام1924 كعلامة مميزة تحت الإدارة الأولى لِـ

---

264 ـ هـ. شلسكي، نظرة راجعة لمناهض لعلم الاجتماع، 1981، ص21.

265 ـ د. كيسلر، في لبسيوس 1981، ص203.

266 ـ ر. كنول، الإسهام النمساوي في علم الاجتماع، 1981، ص39 - 101.

كال غوندبرغ الذي يعد الأب «للماركسية». لكن بصورة عامة يبقى بالنسبة إلى جيل الآباء المؤسسين، بالنسبة إلى توينس، ماكس فيبر وأيضاً بالنسبة إلى زيمل وترولتش بمثابة ارتباط وثيق مع الممارسةالسياسية، هنا إذن مع حركات إصلاح بورجوازية بديهية.

قبل الحرب العالمية الأولى كسبت الهوية الاجتماعية للاختصاص على أرضية مأسسة اختصاصية شخصية خاصة لكن ليست محددة الملامح تماماً، حيث يضعها شلسكي بهذا الشكل: «علم الاجتماع كان جانباً علمياً استطاع المرء أن يبحث انطلاقاً منه عندما كان له أساسه جامعياً وروحياً في اختصاص آخر. المؤلف الذي ألف بصورة إجمالية قوام علم الاجتماع بوصفه جانباً علمياً منتجاً على أساس علم الاجتماع وعلم إنساني شامل كان ماكس فيبر. وهو لم يكن فقط عالم اجتماع وإنما في الوقت ذاته كان حقوقياً، اقتصادياً، مؤرخاً، وعالماً بتكوينات الشعوب. عالم اجتماع تجريبي، وبصورة خاصة كان منظراً للعلم ومحللاً سياسياً و سياسياً ملتزماً وكان بصورة خاصة معلماً في مجال السياسة الاجتماعية»[267].

بذلك تكون حقاً ملامح الهوية المعرفية للاختصاص مثلما تكونت حتى بداية عصر فايمار قد وضع مخططها. وبصورة مختلفة عما كان الحال في فرنسا وفي الولايات المتحدة فقد اضطر علم الاجتماع لدينا أن يحقق ذاته في بيئة علمية كانت قد تم صوغها من خلال النجاح العالمي للعلوم الإنسانية التاريخية. مستندة إلى قاعدة بورجوازية التكوين وصلت في ألمانيا إلى الصدارة والتأثير وشيدت على المناخ

---

[267] - شلسكي، 1981، ص17 وما بعدها.

الخفي للمدرسة الثانوية حيث كونت نفسها في هذا العالم المثالي تلك العقلية التأنقية الموصوفة من قبل ف. ك. رنغر[268]. هذا الموقف الروحي عمل أستاذية مجهزة مع وجاهة اجتماعية عالية، لكن بقليل من السلطة الفعلية وصولاً إلى الإعراض النخبوي الروحي عن «عصر الآلات» و«عصر الكتل البشرية». هذا الانفعال المضاد للحداثة توحد مع تفهم ذاتي غير سياسي التزم بحيادية مستسلمة للسلطة في الغالب، مغطية للمصالح والصراعات. هذه النية وجدت في موقف الجبهة المناهض للوضعية وفي المفهومية المضادة للطبيعة للعلوم الإنسانية المنطلقة من روح الرومانتيكية تعبيراً متجانس التفكير. في الغالب تزداد حدة الدهشة حول طريقة التأمل الاجتماعية المعقلنة وصولاً إلى السخط.

إذن في هذا الوسط وجب على علم الاجتماع الألماني أن يتطور ويؤكد ذاته. بطبيعة الحال يعود الفضل إلى هذا المحيط في تشكله النوعي الوطني - ولم يكن ذلك بالتأكيد معرقلاً لمساره. كل من كان قد تعلم أن يتحرك في عالم المدرسة التاريخية امتلك لغة رَنْكه وسافيني ولغة كل من المؤسسين شليفل وغريم وورث بالتالي هيردر هومبولت وهيغل واستطاع أن يشارك دونما قسر بالحوار المتعدد الاختصاصات للكلية الفلسفية القديمة. إن كل من نما في رحاب عقل صاغه دلتاي والكانتية الجديدة لجنوب غرب ألمانيا، استطاع أن يكتشف بأبسط الجهود العناصر المشتركة بين البحث التاريخي وما يتعلق منه بعلم الاجتماع. بالنسبة إلى ماكس فيبر، ترولتش، بالنسبة إلى زيمل

---

[268] ـ ف. ل. رنغر، انهيار التأنق الألماني، 1969.

وزومبارت وبالنسبة إلى أوبنهايمر وغرونبرغ كان الدخول إلى الواقع الاجتماعي من البديهيات. عندما يولون اهتماماً لمسائل القوانين الاجتماعية لا يقف أمام أعينهم نموذج النواميس الصارم، وإنما الترابطات البنيوية التي لها قدرة الكشف هرمنوطيقياً والأنماط المثالية التي يفترض أنها أثبتت جدارتها بطبيعة الحال. على الرغم من ذلك ينبغي علينا ألا نأخذ بصورة جدية وبنظرة راجعة برنامج زومبارت بالنسبة إلى ما يسمى «علم الاجتماع الألماني». وإذا أردنا الصراحة فإنه لم يوجد طريق خاص ألماني كان قد أنجز بادئ ذي بدء من خلال التجريبية العلمية الأميركية بعد الحرب العالمية الثانية. هذه الأطروحة التي يمثلها[269] تنبروك تتوافق بصورة سيئة مع التأثير المتبادل والمتواصل لعلم الاجتماع الألماني وبصورة خاصة الأميركي الذي كانت قد اشتدت فاعليته بعد عام 1933 بصورة استثنائية بعد الهجرة القسرية وبعد الدفعة العالمية التي وضعته من المقربة بعد عام 1945.

يتمثل الانجاز الكبير لجيل المؤسسين في طرح الأسئلة المنطقية وإجمالاً النظرية، بالنسبة إلى البعد الاجتماعي تفهم المشكلات التي حققت ذاتها منذ مدة طويلة في فرنسا والولايات المتحدة ضد البيئة الاجتماعية العمياء للعلوم الإنسانية الألمانية إلى الصلاحية.

لقد تمأسس علم الاجتماع الألماني في الصمود ضد ما ينبغي أن يكون قد صنعه نوعياً لعلم الاجتماع الألماني. مع استثناء أماكن الجامعات مثل فرنكفورت لم يستطع بطبيعة الحال إلا بصعوبة بالغة تغيير العقلية التي كانت سائدة في ذلك الزمن. لقد عمل على كل حال على

---

[269] - العلوم الاجتماعية غير المتجاوزة أو إلغاء الإنسان، 1984.

اضطراب وتحريض المجتمع الأنيق. وهذا بيّن من بين أشياء أخرى في الكيفية التي استجاب فيها إرنست روبرت كورتيوس على سوسيولوجيا المعرفة لمانهايم[270].

III

أمام خلفية مرحلة التأسيس يظهر عصر فايمار بوصفه مرحلة تميز فيها علم الاجتماع ليصبح اختصاصاً حقيقياً يتأسس فيه البحث الاجتماعي ويضع في مجال الحركة تميزاً معرفياً مهماً داخل الاختصاص.

في فرنكفوت وكولن حيث انطلقت الجامعات من المدارس العليا للتجارة أنشات في عام 1919 كرسي تعليمية لعلم الاجتماع. والحالة لم تغير شيئاً في أن فرنز أوبنهايمر الذي يخاف من أجل سمعته العلمية يصر على توسيع تسميته للكرسي التعليمي ويسمى ضد رغبة زملائه في قسم الاقتصاد الوطني أستاذاً لعلم الاجتماع والاقتصاد السياسي. ل. ف. فيزه يصبح أستاذاً لعلم الدولة وعلم الاجتماع، سوية مع ماكس شيل الذي يقيم كرسياً تعليمياً للفلسفة وعلم الاجتماع، ويدير القسم السوسيولوجي لمعهد البحث الذي أسسته في مدنية كولن للعلوم الاجتماعية. ومثلما يكتب في «مذكراته» وضع نصب عينيه «مهمة خلق علم مستقل يمكن دراسته بكل وضوح وبالتالي وضع اختصاص بمجمل الصفات ذاتها هو علم الاجتماع». وكذك الجامعة الثالثة المؤسسة حديثا في هامبورغ تظفر فضلاً عن ذلك بكرسي تعليمية

---

[270] ـ ف. ميجا، ن. شتير، الخلاف حول سوسيولوجيا المعرفة 1982، مجلد 2 ص417 - 426.

لعلم الاجتماع. في عام 1924 تؤسس في فرنكفورت من أجل كارل غرونبرغ مدير المعهد المؤسس حديثاً للدراسات الاجتماعية كرسي تعليمية لعلم الاجتماع؛ وهذه الكرسي التعليمية الممنوحة تنتقل مع من جاء بعد غرونبرغ إلى الكلية الفلسفية. غير أن هذا يتطلب أن هوركهايمر لم يستدع، مثلما اقترحت وزارة الثقافة البروسية من أجل الفلسفة وعلم الاجتماع، وإنما من أجل الفلسفة الاجتماعية. مع استدعاء هانز فراير إلى لايبزيغ في عام 1925 تأسس هناك تقليد بحث اجتماعي. وعندما دخل كارل مانهايم كخليفة لأوبنهايمر في عام 1930 أصبح واضحاً أن مراكز ثقل الاختصاص قد انتقلت من برلين وهايدلبرغ إلى فرنكفرت، كولن ولايبزيغ.

بطبيعة الحال لم تنطلق من كولن، إذا صرفنا النظر عن أعمال ماكس شيلر لا ومضات نظرية ولا دفعات مماثلة بالنسبة إلى البحث الاجتماعي التجريبي. من أجل ذلك لم تمتلك «أطروحة العلاقات» الموضوعة تصنيفياً للمفاهيم ما يكفي من المادة[271]. لكن بالنسبة إلى مأسسة الاختصاص لعب ل. ف. فيزه دوراً مميزاً ـ بوصفه مديراً للمعهد وأستاذاً مثل علم الاجتماع كاختصاص مستقل، كناشر لأول مجلة متخصصة في مجال علم الاجتماع وقبل كل شيء كمدير تنفيذي للجمعية الألمانية لعلم الاجتماع. وقد مارس دوراً رائداً كمنظم إبان تشكيل المؤتمرات التي تبحث في شؤون علم الاجتماع بالنسبة إلى التطور على المستوى النظري والتجريبي ظهرت شخصيات أخرى أكثر أهمية ـ قبل كل شيء كارل مانهايم وتيودور

---

[271] ـ هـ. ف. أليمان «فيزاه ومعهد البحث في العلوم الاجتماعية في كولن 1919 - 1934 (1981) ص349 - 389.

غايفر الذي كان قد استدعي في عام 1928 إلى براونشفايغ، وهوركهايمر وهانز فراير، لكن أيضاً باول لازارسفلد، الذي أنشأ في فيينا دائرة المعهد السيكولوجي لِ كارل بولر مركز بحث وقام قبل كل شيء ببحث عن السوق.

لكي نظفر بانطباع صحيح عن التطورات التي حصلت في عصر فايمار يجب على المرء أن يعود بالذكرى إلى الهيئة المعرفية التي اتخذها علم الاجتماع الكلاسيكي الألماني بالتأكيد من خلال المحاولات التي تعمل على تطوير نظرية شاملة عن نشوء وتحول الثقافة والمجتمع البوجوازيين. ولقد أراد أن يكوِّن نظرية عامة عن تشكل المجتمعات في الوقت ذاته أن ينجز إسهاماً مركزياً حول التفهم الذاتي للحداثة. أما المفاهيم الأساسية عن الجماعة والمجتمع، عن النفس والشكل، عن عقلانية الهدف وعقلانية القيمة فقد وضعت بطريقة استطاعت فيها نظرية العلم الاجتماعي والعلاقة الاجتماعية أن تعطي جواباً على أطروحات الأسئلة المعقدة والمتعلقة بتشخيصات العصر. ما هو حاسم إنما هو الموضوع الذي يخلق لنفسه وضوحاً حول ثنائية واحتمالات التحديث الثقافي والاجتماعي. هذا التشابك بين ابتناء النظرية وتشخيص العصر يفسر أكثر السمات لفتاً للنظر:

A- التأمل في تقاليد السابقين للحق الطبيعي وللاقتصاد السياسي لفلسفة التاريخ وللفلسفة الوضعية التي تحولت فيهاالحداثة إلى موضوع؛ B- توجيه الاهتمام نحوأمراض (بانالوجيا)، تناقضات وأزمات التطورات المجتمعية؛ c - وحدة علم الاجتماع ونظرية المجتمع، وهذا يعني اندماج الأبحاث الديموغرافية وبالمعنى الوثيق الأبحاث الاجتماعية في إطار نظري يشتمل بين جنباته على الدولة

والاقتصاد، القانون والثقافة، وكذلك تكوين الوعي لدى الأفرد؛ d- تداخل الآفاق النسقية والتاريخية للتأمل؛ e- إهمال مماثل للبحث الحقلي التجريبي لصالح تجريبية علمية تاريخية وفي النهاية؛ f- وحدة النظرية والميتا نظرية بمعنى التأمل الذاتي غير المنقطع المنهجي والنظري العلمي الشرعنة الذاتية للعمل الخاص. ماكس فيبر يقدم مع برامج بحثه[272] الموجه نحو تفسير العقلانية الغربية المثل الأعظم لنظرية مجتمع تجمع هذه العناصر كلها بطريقة مقنعة.

هذه العناصر كلها استقلت بعد موت ماكس فيبر. إذ تحدد واقع البحث في العشرينيات من خلال عمليات التفريق التي تكلف قدرة الاندماج للمثقفين الفرديين أكثر من طاقتها وهي تنسف آفاق نظرية مجتمع متكاملة وتحل تلك الهيئة للصورة النمطية التي كانت قد ضمنت الهوية المعرفية للاختصاص. حتى ذلك الزمن. الآن يتصادم ممثلو الاختصاص فيما بينهم في مؤتمرات علم الاجتماع، وهم يختلفون بشكل متبادل حول ممارسة علم الاجتماع. في حقل التوتر بين «أطروحة العلاقات» ل فيزه وبين «السوسيولوجيا الماركسية» لماكس آدلر ينفجر الصراع بحدة بالغة حول تعيين مفهوم علم الاجتماع. هذه المواجهات ليست سوى أعراض بالنسبة إلى انهيار مستويات تحليلية مختلفة ينبغي أن يتجدد في كل مرة منها ماذا يمكن لنا من ثم أن نفهم تماماً ماذا يعني علم الاجتماع. في ربط انتقائي مع الشروط الشكلانية لِـ زيمل عن تشكل المجتمع يفك ل. ف. فيزه المفاهيم الأساسية الاجتماعية من الترابطات المنهجية كما من العلاقات

---

272 ـ شلوختر، الدين وإدارة الحياة، مجلد 1، 2، 1988.

النظرية. التجريبية ويعمل على استقلالها وصولاً إلى أطروحة علاقات مجردة. حتى إن تونيس المتأخر يقترب من مفهوم علم الاجتماع هذا (مدخل إلى علم الاجتماع، 1931) الآخرون يفهمون علم الاجتماع بمعنى علم نواميس للحقائق الاجتماعية التي يقصد بها بالدرجة الأولى الطبقات، التوضعات الاجتماعية، المؤسسات والسيرورات الاجتماعية المماثلة. هذا الموقف مثله مع آخرين تيودور غاينر الذي أسهم في عام 1932 بمعجم فيركاندس بالمادة المركزية ونفذ بحثاً رائداً حول «التطبيق الاجتماعي للشعب الألماني». في حين لا يرى لازارسفلد أن نظرية التكون هي نواة علم الاجتماع وإنما البحث الاجتماعي التجريبي. سوية مع ماريا يهودا، هرتا هرتسوغ وهانز تسايزل يدرس العاطلين عن العمل في مارينتال؛ بالنسبة إليه يستحق بذل الجهد لجعل ما في الاختصاصات الأخرى طريقة إحصائية مستخدمة لمدة طويلة ومناهج التحري شديدة الفائدة بالنسبة إلى طرح الأسئلة المتعلقة بعلم الاجتماع[273]. في النهاية يستقل التأمل الذاتي المرتبط بنظرية المعرفة الذي كوّن في نظريات المعرفة التي صاغتها الكانتية الجديدة (فيبر، زيمل وآدلر) أساساً للتفهم الذاتي، حول منطق العلوم الاجتماعية - سواء أكان ذلك في طريقة دراسة ألكسندر فون شلتغ حول نظرية العلم لدى ماكس فيبر (1934) أم في أسلوب أوتو نويرات من خلال دائرة فيينا للأعمال الملهمة.

في الوقت الذي حظيت فيه الهوية الاجماعية لعلم الاجتماع على مدى عشرينيات القرن العشرين على طريق المأسسة الاختصاصية

---

[273] ـ و. لبنيس. (1981) مقدمة ص XVII وما يتلوها، إسهامات تسايزل وكولمان، في لبسيوس (1981) ص395 وما يتلوها، ص409 وما يتلوها.

بمعالم شديدة الوضوح تحلل نسيج هويتها المعرفية في الصراع حول تعيين الاختصاص: حتى لقد تم إدراكها إما كأطروحة علاقة شكلانية، كعلم قانون اختصاصي أو كبحث حقلي إحصائي اجتماعي وإما كمنهجية. بذلك وصف بطبيعة الحال موقع علم الاجتماع بصورة غير كاملة تماماً.

الكتاب الذي ضمن في ذلك الزمن على علم الاجتماع الاهتمام العام الأكبر ولمؤلفه الموقع القوي في مجال التخصص كان «الإيديولوجيا واليوتوبيا» لِـ كارل مانهايم (1929). وفيه تم توثيق تفهم مختلف لعلم الاجتماع. هذه السوسيولوجيا العلمية لم تظهر إطلاقاً بوصفها سوسيولوجيا خط ربط موجهة إلى ظاهرات ثقافية؛ وهي أرادت أن تكون اختصاصاً يقوم على أسس ثابتة يطرح بالعودة إلى ماركس، ماكس فيبر وماكس شيلر أطروحة رؤيا العالم الكلية وأطروحة الإيديولوجيا على أسس تجريبية مضمونة النتائج، كما تضفي الراديكالية في هيئة علم اجتماع لعلم اجتماع وصولاً إلى التطبيق على الذات. بطبيعة الحال لم يكن لهذا التحليل «للالتزام الذاتي» لكل البنية الروحية. بما في ذلك تحليل العلوم أن يأخذ إلا بصعوبة هذا الصدى القوي، لو لم يكن مانهايم قد طرح المطلب مع سوسيولوجيا المعرفة بأن يحل مشكلة التاريخانية المتروكة من قبل ترولتش وأن يبين ثغرات علم أنماط رؤيا العالم الكلية الناشئ في مدرسة دلتاي. لأنه بهذا الشكل انتقل علم الاجتماع البورجوازي الذي أوجد لنفسه بصعوبة مكاناً معتبراً في وسط معادي للعلوم الإنسانية إلى الهجوم المعاكس. لم تستطع الهرمنوطيقا الكاشفة للقناع والمعلنة بوصفها بحثاً من هذا النوع أن تكون منجزة بوصفها نقداً ماركسياً للإيديولوجيا.

وهكذا اضطر مانهايم إلى أن يأخذ موقف الدفاع في مماحكته مع ي. ر. كورتيوس ضد الاتهام بأن علم الاجتماع يتضخم ليصبح علماً كلياً ويتودد إلى تخفيضية عدائية[274].

كان كارل مانهايم على درجة من الأهمية بالنسبة إلى الموقف في ذلك الزمن عندما كان علم الاجتماع الألماني يتجاوب فقط مع تاريخ نظريته الخاصة ويستحضر لنفسه خطي التقاليد الاثنين العائدين: إلى كارل ماركس وماكس فيبر. في العام ذاته الذي ظهر فيه كتاب «الإيديولوجيا واليوتوبيا» نُشِر كتاب س. لاندسهوت «نقد علم الاجتماع» الذي لا يعرج كثيراً على تاريخ علم الاجتماع لكي يسوغ وجوده كاختصاص أكاديمي. لاندسهوت يريد بالدرجة الأولى أن يتناول علم الاجتماع كحركة فكرية مهمة فقط في الارتباط مع نشوئها أكثر من أن تكون مشروعاً ثقافياً وذلك لكي يؤرخها راديكالياً. وهو يرى أن علم الاجتماع نشأ متزامناً مع التشكيل التاريخي لموضوعه. فقط ضمن جانب مشاركة مصممة كإمكانية لمنتجين أحرار ومتساوين يأتي مجال المجتمع البورجوازي إلى ساحة النظر بوصفه أفقاً من المحددات لقمع فعلي وعدم مساواة. ففي الوقت الذي طور فيه ماركس سؤاله النظري انطلاقاً من إشكالية المساواة هذه المفتوحة في عالم الحياة الاجتماعي ذاته، يموه ماكس فيبر في علم اجتماعه آثار مصدرها

---

[274] - كارل مانهايم. «حول إشكالية علم الاجتماع في ألمانيا»، في: فيجا، شتير (1982) 427: «متأخراً، لكن بالتأكيد حافظ علم الاجتماع على دخوله في الوعي الرسمي لألمانيا... ليس كأداة صراع ضد الإكليروس والرجعية الملكية مثلما حصل في فرنسا، ولم يكن حاملاً لروح التحريض المحض، وإنما حافظ على النظرة العالمية لإمكانيتي النظرة الحديثة، وبالتالي الجانب البورجوازي والجانب الاشتراكي موحداً في ذاته في ساعة الولادة، وقد ظهرت النظرة الجديدة عالياً في شكل انفجار عملاق في أعمال ثلاثة من الكبار، هم ماكس فيبر، إرنست ترولتش وماكس شيلر...»

انطلاقاً من ارتباط تاريخي عيني للمسببات والدوافع. بعد عام في 1930 ظهر كتاب هانز فراير «علم الاجتماع كعلم الواقع الفعلي». الفضل في هذا العمل يعود إلى التأمل في تاريخ الفكر الاجتماعي من هيغل إلى ماركس عبر دلتاي وماكس فيبر، زيمل وتونيس. أيضاً فراير يريد أن يتناول هذه المنطلقات النظرية من سياقات نشوئها، لكن ليس لكي يؤرخها راديكالياً، وإنما لكي يكشف الدوافع العملية التي تحقق لنفسها الصلاحية نظرياً وبصورة مقنّعة في وضعيات التراجع المدركة بصورة جذرية. على هذا الطريق يسوّغ فراير رؤيته الوجودانية لعلم الاجتماع التي قادته إلى أن يكون قريباً من النازية: وهي تبدت له بوصفها مشروعاً يتغذى من توجهات فعل ثوري محافظ. إذا نظرنا بنيوياً نجد أنه توجد قرابة حقيقية مع الماركسية الهايدغرية للشاب هربرت ماركوزه. مرة ثانية وفي عام 1933 ظهر البحث العظيم لكارل لوفيت حول ماكس فيبر وكارل ماركس الذي يعود بوضوح إلى لاندسهوت وفراير. وهو يستقصي فروقات ومشتركات في الخيط الهادي «لمشكلة الثقافة للعقلانية التي تقود إلى ما هو لاعقلاني». وهذا يبقى حتى بالنسبة إلى أدورنو موضوعاً ألمانياً. خلف هذه المقارنة المستقلة يوجد بطبيعة الحال العمل الرائد لِ جورج لوكاش «التاريخ والوعي الطبقي».

ينتمي جورج لوكاش مثل كارل مانهايم إلى بودابست. وهو لم يتعلم فقط من إميل لاسك وماكس فيبر وإنما استقبل موضوعات فلسفة الحياة من زيمل وأصبح إبان ذلك ماركسياً. وفي حين أنتج زملاؤه البورجوازيون ـ لاندسهوت، فراير ولوفيت ـ في النهاية انطلاقاً من اهتمام تاريخي روحي ارتباطات بين ماركس وماكس

فيبر، سار لوكاش على طريق اهتمام معرفي مختلف تماماً. فقد تبنى نظرية ماكس فيبر عن العقلنة الاجتماعية انطلاقاً من رؤية التحليل الماركسي لصنمية البضاعة، لكي يحل في الوقت ذاته المشكلات مع مفهوم التشيؤ المصنوع بمرونة سوسيولوجيا ونظرياً معرفياً، وكان قد اصطدم فيها في أعماله الجمالية المبكرة. لوكاش طعّم بالخصوبة رؤى مادية مهمة لعلم الاجتماع الألماني الكلاسيكي بالنسبة إلى الهيغيلية الماركسية. إنه إنجاز فلسفي استثنائي، لكن يبقى متعلقاً بقوة بالسياق السياسي بحركة العمال واللينينية، لإيجاد مدخل إلى حوارات علم الاجتماع الاختصاصي.

لقد جاءت الصدمات الفلسفية في ذلك الزمن من جانب آخر. في الوقت الذي يعبئ فيه تيودور ليتس «الفرد والجماعة» (1914) وكارل لوفيت «الفرد في دور مشارك للناس» (1928) الإرث الهيغيلي أو الأنطولوجيا الوجودية لهايدغر من أجل تفسير مفاهيم أساسية سوسيولوجية، دون أن تكون قد أخذت بكثير من الجدية هذه السيطرات من قبل علماء الاجتماع، يصبح ماكس شِيلر بأبحاثه العظيمة الثلاثة التي جمعت في عام 1926 تحت عنوان «أشكال المعرفة والمجتمع» هو المؤسس الحقيقي لعلم اجتماع المعرفة. وإليه يعود الفضل مع الدراسة المنشورة للمرة الأولى في هذا المجلد حول «المعرفة والعمل» في إدخال مسارات الأفكار للبرغماتية الأميركانية بصورة جدية في الحوار الألماني. فضلاً عن ذلك إدخال مارس ماكس شيلر بمحاضراته حول الأنتروبولوجيا الفلسفية (موقع الإنسان في الكون 1928) تأثيراً كبيراً على هـ. بلسنر وغيلن اللذين طورا سوسيولوجيتهما عن لعب الأدوار وعن المؤسسات على هذا الأساس

الأنتروبولوجي. وبعيداً عن المؤسسة الأكاديمية اشتغل التاجر ألفريد شوتس، بداية في فيينا ومن ثم في نيويورك حيث تسلم كرسي الأستاذية (في المدرسة الجديدة للأبحاث الاجتماعية) (1952).

لكن كتابه الأساسي «بناء العالم الاجتماعي» كان قد ظهر في عام 1932 وهو إشارة إلى عمل رودولف كارناب «البناء المنطقي للعالم» ويعد قطعة مقابلة له. أيضاً شوتس ينتمي إلى سلسلة التملك الفلسفي لأعمال ماكس فيبر. انطلاقاً من الرؤية الهوسرلية ولفلسفته المتأخرة يتبنى شوتس في مقصد نسقي نظرية الفعل لدى ماكس فيبر ويصبح بذلك المؤسس صاحب النتائج الغنية لعلم الاجتماع الفنومنولوجي[275].

IV

هنالك خمسة أوجه تشكل قوام مجمل نظرتي إلى واقع علم الاجتماع المعقد في عصر فايمار:

- بعد الحرب تبدأ مأسسة اختصاص علم الاجتماع في النظرية والبحث:

- انطلاقاً من انهيار الوحدة الكلاسيكية بين علم الاجتماع ونظرية المجتمع تنشأ تحديدات متنافسة، ينبغي أن توطد علم الاجتماع في كل مرة على واحدة من هذه المستويات المختلفة كعلم اختصاص؛

- موضوعاتياً وبصورة مهيمنة تبقى سوسيولوجيا ثقافة وسوسيولوجيا معرفة تستجيب نوعياً إلى شروط منطلق ألمانية (انطلاقاً

[275] ـ ر. غراتوف. ألفريد شوكس. في: د. كسلر، كلاسيكيو الفكر السوسيولوجي، 1978، ص388 - 416.

منها يتم تفسير أن هذا الخط من الحوار يقطع مع الهجرة القسرية للمتحدثين باسمها)[276]؛

- الوحدة بين علم الاجتماع ونظرية المجتمع تأتي أيضاً فقط من الاسترجاع، وبالتالي من النظرة الراجعة إلى الارتباط (النسقي أو التاريخي الروحي) بين ماركس وماكس فيبر ووضعه في مجال الرؤية؛

- تحت تأثير هيغل، هوسرل، هايدغر والبرغماتية تتكون منطلقات نظرية جديدة تدرك؛ مع استثناء ماكس شيلر. أولاً بأول فقط بوصفها خطابات فلسفية.

هذه الاتجاهات النابذة تهيج وعي أزمة واسع الانتشار يشتعل على الهوية المعرفية المعرضة للخطر للاختصاص. الانتشار يصبح أقوى ما يكون من خلال النجاح الذي يحصده علم الاجتماع في عصر فايمار: أيضاً في الاختصاصات الأخرى حقق ذاته الأفق السوسيولوجي إلى حد بعيد، إلى درجة أن الحوارات التحليلية للوضع الحاضر والمهيمنة على الاختصاص تستخدم بصورة متنامية لغة علم الاجتماع. وقف علم الاجتماع في مقابل الاتجاه العام وصولاً إلى دعم الاختصاص. في نداء اختصاص تركيبي مستجيب بحساسية[277] على مشكلات العصر. وهكذا استطاع علم الاجتماع أن يطبع بطابعه بيئة الخطاب متجاوزاً حدود الاختصاص الخاصة، ولا سيما في جامعة فتية مفتوحة على

---

[276] ـ د. روشماير، لا إستقبال سوسيولوجيا المعرفة لمانهايم في السوسيولوجيا الأمريكية 1981. ص414 - 426.

[277] - ر. م. لبسيوس (1981 ص10 والتي بعدها). يتذكر «تعبيراً من وزير الثقافة البروسي بيكر لعام 1919 (الكراسي التعليمية لعلم الاجتماع ضرورة ملحة في المدارس العليا كلها... من خلال التأمل السوسيولوجي وحده يمكن خلق التعود الروحي في المجال الثقافي. الذي ينقل من ثم إلى المجال الأخلاقي كي يصبح فيما بعد اقتناعاً سياسياً».

العالم مثل جامعة فرنكفورت التي بقيت مفتوحة أيضاً لليهود من أي مكان وحتى للمثقفين الذين تعرضوا للتمييز[278]. تحت إدارة رئيس الهيئة الإدارية بأهميته البالغة كورت ريتسل انفجر في هذا المكان توتر فكري شديد الخصوبة بين علماء الدراسات الإنسانية مثل كارل راينهارد وفالتر أوتو وعالم الإثنيات الغريب الأطوار ليوفروبنيوس وجورجياني مثل ماكس كومريل من جهة بين شخصيات فكرية متأثرة إلى حد بعيد بعلم الاجتماع.

كانت كلية العلوم الاقتصادية تستحوذ[279] منذ بداية عصر فايمار مع عالم الاجتماع أوبنهايمر ومع أستاذ السياسة الاجتماعية كلومكر على توجه نحو العلوم الاجتماعية.

وقد ازدادت هذه الأوزان قوة من خلال استدعاء غرلوف وغولوشيد اللذين أدخلا وجهات نظر العلوم الاجتماعية في العلوم المالية؛ لدى غرولوف درس الأستاذية في ذلك الزمن الشاب فريتس نويمارك، لاحقاً جاء أدولف لوفي الذي ارتبط بتقاليد الاقتصاد السياسي القديمة. في كلية الحقوق درّس هرمان هللر الذي لعب دوراً بارزاً في الخلافات حول نظرية الدولة في عصر فايمار مع مفهومه المتنور في مجال العلوم الاجتماعية عن ديمقراطية دولة القانون. وقد عمل على استدعاء عدد من الأساتذة الذين كان لهم باع في هذه العلوم. في كلية الفلسفة شغلت شخصيات فكرية مهمة الكراسي التعليمية في العلوم الدينية، علماً بأن هذه الشخصيات مثلت بشكل أو بآخر اشتراكية دينية: من أمثال

[278] ـ ن. هامرشتاين، جامعة يوهان فولفتانغ غوته في فرنكفورت على الماين 1989، ص7 - 170.

[279] ـ الشهادات، في، ب. شغولد، علوم الاجتماع والاقتصاد في فرنكفورت 1989، ص47 - 110.

باول تيليش ومارتن بوبر. وحتى ماكس شيلر وصلته دعوة إلى جامعة فرنكفورت قبل وفاته. في معهد علم النفس درس عالم نفس الغشتالت غِلب.

في هذه البيئة الكثيرة التفرع الحاضنة للعلوم الاجتماعية تواجه وتخاصم في عام 1930 أي بعد تبدل الجيل الاتجاهان الاثنان فيما يخص علم الاجتماع في فرنكفورت، وكذلك الدوائر الشابة من علماء الاجتماع الذين تجمعوا حول كارل مانهايم وزملائه من جهة وحول ماكس هوركهايمر وفردريك بولوغ من جهة ثانية؛ ولم يكونوا متحدين إلا بوجودهم في بناء واحد مشيد كي يحتضن معهد البحث الاجتماعي. إلى هؤلاء الشباب في ذلك الزمن كان ينتمي نوبرت الياس، أدورنو وإبريش فروم، أما ماركوزه الذي انضم إلى المعهد بناء على رغبة المدير فلم يستلم عمله إلا بعد أن هاجر المعهد قسرياً إلى جنيف في سويسرا.

الموقع الخاص للأعمال التي ألهمها هوركهايمر تفسرها المحاولة المعاكسة لإعادة انتاج الوحدة بين علم الاجتماع ونظرية المجتمع على مستوى جديد للتفريق العلمي الداخلي. إذن إنقاذ وحدة هيئة نظرية، كانت منهارة في علم الاجتماع الأكاديمي وبقيت محافظاً عليها في التقليد الماركسي للعالميتين الثانية والثالثة فقط بثمن الإضفاء العقائدي. هوركهايمر لم يرد أن يرضى بهذا أو ذاك الضرب من علم الاجتماع الاختصاصي، لكن لم يكن يريد أن يكتفي بالتأمل الفلسفي في ارتباط متنصل تاريخياً نظرياً من الموضوعات الأصلية لماركس وماكس فيبر. كنقطة ربط خدمة التملك الماركسي لنظرية فيبر عن العقلنة الاجتماعية من خلال لوكاش. البنيان النظري للتشييء كان متعيناً كقطعة القلب

من النظرية الاجتماعية التي ينبغي أنها لم تعد تفسر الانهيار المقترب للرأسمالية، وإنما تثبيت أقدامها المفاجئ. إن قوى الدمج الاجتماعي لتشكيل مجتمع قائم على التناقض كانت ممكنة الإدراك فقط في تحليل تتبع السيرورات الاجتماعية حتى في داخل الأفراد. لهذا السبب استند هوركهايمر الأعمال الأصلية لإبريش فروم ربط نظرية المجتمع الماركسية الفيبيرية مع السيكولوجيا الاجتماعية الفرويدية.

تقوم الأهمية التاريخية العلمية للنظرية النقدية المبكرة بطبيعة الحال ليس فقط في هذا الربط المنتج مع لوكاش واليسار الفرويدي[280]، وإنما وقبل كل شيء في أن هوركهايمر ينقل نظرية المجتمع إلى برنامج بحث متعدد الاختصاصات. وهو أراد أن يحقق هذا البرنامج في أشكال البحث المنظم على تقسيم العمل في وقت واحد على العديد من المستويات: على مستوى التأمل الأساسي الفلسفي، على مستوى التكوين النظري لكل علم بمفرده وعلى مستوى البحث الاجتماعي التجريبي[281]. وهكذا وحد المعهد العمل في مشروعات تجريبية من جهة، أبحاث نظرية في الاقتصاد، علم القانون وعلم الدولة، الجمالية، علم التاريخ والسيكولوجيا من جهة أخرى من جهة ثانية، مع تأمل دائم فلسفي في المسلمات الأساسية، المناهج والشروط المتعلقة بنظرية المعرفة. مثل أشعة مصالح البحث المتفارقة تبعاً لكل علم منفرد تحزم في بؤرة فلسفة تاريخية غير متطفلة وغير رسمية، تنعكس في أعداد «مجلة البحث الاجتماعي»؛ وجزء من النقد غني بالمادة العلمية يغطي حقول البحث الاستراتيجية كلها يكمل هنا المقالات النظرية

---

280 ـ هـ. دامر، الليبدو والمجتمع 1973.

281 ـ هـ. دوبيل، تنظيم العلم والتجربة السياسية، 1978.

العظيمة للعاملين الوثيقين في المعهد في القسم الأعظم. أثناء اللجوء إلى نيويورك تقلص مشروع نظرية المجتمع المتعددة الاختصاصات بطبيعة الحال بصورة متواصلة إلى حجم مشروع غير عادي لمجلة. في مقدمة «جدل التنوير» يعترف المؤلفان في النهاية بأنهما فقدا الثقة في القدرة الإنتاجية لأي مؤسسة علمية.

في الوقت ذاته أي في بداية أربعينيات القرن العشرين يقوم ت. بارسونز ضمن مقدمات نظرية عديدة بمحاولة وضع نظرية مجتمع بوصفها برنامج بحث. هذه المرة بالتعاون مع علماء نفس ومع علماء في إنتربولوجيا الثقافة. وفي مشروعه هذا حقق نجاحاً على مستوى العالم. كعلامة على هذا النجاح تحقق بعد الحرب العالمية الثانية إضفاء العالمية على علم الاجتماع، في حين لم يجد أي من هوركهايمر وأدورنو الشجاعة ولم يمتلكا القوة في المعهد الذي أعيد افتتاحه من أجل البحث الاجتماعي بأن يجمعا الفلسفة وعلم الاجتماع، النظرية والتجريبية بشكل أقوى إلا في حدود.

بعد أن كان قد نظر إلى محاولة بارسونز الثانية ذات النتائج الغنية بصورة غير متساوية التي كانت تهدف في الوقت البيني إلى إتجار الوحدة بين علم الاجتماع ونظرية المجتمع على أنها مخفقة، انتشر من جديد مزاج من الأزمة. ومن جديد تعرضت إلى الخطر الهوية المعرفية للاختصاص الذي كان بالتأكيد قد ترسخ كمؤسسة لكن لم يكن مضموناً لا من قبل ولا من بعد كمهنة[282]. ومن هنا فإن التبرم الذي ساد في العشرينيات عاد لينتج نفسه على سلم مستويات عالي،

---

[282] - ر. م. لبسيوس، تطور علم الاجتماع بعد الحرب العالمية الثانية، 1979.

الخطابات تشتت والزملاء وضعوا جدراناً فيما بينهم ولم يعودوا يعبأون بأقوال بعضهم البعض، وجماعة الاختصاص المجزأة لم تعد تحقق وظيفة الرقابة. دارندوف يرى الاختصاص الآن مهدداً من الغفلية أكثر من العادية التي لا روح فيها: «الغفلية تعني بالتأكيد، أن كل شيء يصبح مثل كل شيء. وهذه هي وصفة من أجل الحل الوسط، شعوذة وخلو من المعنى»[283]. لكن بالمقارنة مع واقع الستينات يصلح ذلك أيضاً لنزع المسرحية عن مثل هذه الأحكام والأحكام المسبقة: يجب على علم الاجتماع أن يتجه دائماً نحو الفلسفة أو فيما إذا كان يتبع مثلاً أعلى معرفياً موضوعياً[284].

B ـ هنا والحق يقال لا يمكن تطوير نظرية مجتمع على المستوى الحاضر للتفريق العلمي لا في شكل تصميمات فردية ولا في شكل برنامج بحث ممأسس حسب تقسيم العمل، بالإجمال لا يمكن لها بعد أن تظهر كنظرية عليا مع دلائل تجريبية خاصة. التأملات والتبادل مع عدد كبير من كليات الخطاب. يجب على مواقع التراجع في مجال نظرية المجتمع للحجج المهمة أن يبحث عنها في أماكن اختصاصية أخرى وفي لغتها الخاصة ـ سواء أكان ذلك في نظرية الأخلاق، أو في نظرية فعل التكلم أو في علم نفس التطور. يجب على نظرية المجتمع إذن أن تؤكد جدارتها على مستوى ما بعد نظري، حيث يكون ممتنعاً عليها القبض على الواقع الاجتماعي.

---

[283] ـ ر. دار ندورف، مدخل إلى علم الاجتماع 1989، العدد 3.

[284] ـ ي. هابرماس، «الفلسفة كحافظة للمكان ومفسرة»، في مكان آخر: الوعي الأخلاقي والفعل التواصلي، 1983، ص9 - 28.

C ـ لا شك في أنه توجد أسباب تاريخية وفعلية لأن تكون مهمات نظرية المجتمع بقيت متعلقة بعلم الاجتماع، علماً بأن هذا التركيب ليس قسرياً. يمكن أن يكون الارتباط التاريخي حتى سبباً مهماً من أجل هوية الاختصاص المعرفية الناقصة، ثم إن تفسيراً يفسر وعي الأزمة ينشأ قبل كل شيء في فترات التحرر من نظريات المجتمع المعترف بها. مع البنيوية الفرنسية تزحزحت الإتنولوجيا مؤقتاً لتصبح اختصاصاً له دور الريادة، بمعنى أنها استطاعت أن تعطي مسبقاً بقية الاختصاصات أفقها الخاص بها. في أية هيئة سوف يخرج علم الاجتماع من هذا الواقع الفوضوي بين نظريات المجتمع المعلقة في الهواء والسوسيولوجيات التي تفتقد آفاقها ووعيها الذاتي أفهمها أنا بوصفها علامة على أن المحاججة المتعلقة بالاختصاص المتنامي لواقع البحث غير ملائمة الآن.

حول تطور العلوم الاجتماعية

والعلوم الإنسانية

في ألمانيا الاتحادية

الرئيس ستيفن موللر* طرح السؤال على الشكل التالي: قياساً على التأثير العظيم للفكر الألماني في التاريخ يمكن ملاحظة تآكل واضح في تأثير المفكرين الألمان. ربما كان لأنسيلم كيفر ولآخرين ممن هم بعد بنيويين في الفن التشكيلي تأثير على المشهد الأميركي؛ لكن المرء لا يستطيع أن يكتشف حيوية مشابهة الآن في مجال العلوم الإنسانية. هل يوجد في هذه الأيام بالإجمال توجهات ثقافية لها أهميتها؟ وإذا كان الجواب بالنفي، فلماذا لا؟

هذه الشوكة تنغرز ـ إن لم يكن في اللحم الحي للروح الألمانية، لكن بالتأكيد في الجلد الرقيق لعالم يحاول في الوقت ذاته أن يقدم حساباً معاكساً. وأنا سأحاول قبل كل شيء أن أفهم السؤال بصورة أفضل.

---

* ـ بناء على دعوة رئيس جامعة جون هوبكنز عقد في عام 1988 مؤتمر لمناقشة الوضع الروحي في ألمانيا الاتحادية.

ماضي مجيد

قد يكون من الصواب القول إنه في عصر هيغل ومع البحوث العظيمة لكن من سافيني، رنكه، أوغست فلهلم شليغل والأخوين غريم نشأت مدرسة تاريخية انطلقت في إطار جامعة هومبولت ومنحت للعلوم الإنسانية صلاحية عالمية. العلوم الإنسانية كانت من حيث منشأها ألمانية الأصل. في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين توجه عدد كبير من المثقفين المشهورين وكثير من الطلاب الموهوبين نحو ألمانيا، تماماً مثلما جرت الهجرة المعاكسة بعد الحرب العالمية الثانية. ويمكن القول دونما تردد إن عام 1933 هو المحطة الحاسمة. ليس فقط في الكليات الفلسفية دار العقل 180 درجة، لكن هنالك شيء آخر انضاف إلى المسألة: المطرودون إن كانوا فلاسفة، علماء نفس، منظري فنون، أو علماء اجتماع أو حتى لاهوتيين ـ مع السلطة المكتسبة في مجال العلوم الإنسانية على ظهورهم ـ حققوا في الجامعات الأميركية نجاحاً لا نظير له. ونحن الأصغر سناً استطعنا أن نمشي على الطرقات التي شقها لنا المهاجرون. على أن إنجازاتهم يمكن أن تكون قد طبعت النظرة الفاجعة بطابعها التي يوجهها لنا الرئيس موللر الآن بالإضافة إلى أصدقائنا الأميركيين.

ومجد زائل

يبدو أن كل نظرة تتشرب من خلال التجارب التاريخية. وهذا لا يعني أبداً أن هذه النظرة معتكرة. وهكذا يمكن إلى حد ما أن نبين

ثلاثة أعمال. والمثل يبدو قريباً مني شخصياً. بالعودة إلى عصر فايمار وهي على المستوى الفلسفي ذات مكانة استثنائية: لودفيغ فتغنشتاين «رسالة» (1921)، جورج لوكاش «التاريخ والوعي الطبقي» (1923)، مارتين هايدغر «الوجود والزمان» (1927). دون أن ننسى أن مراقباً معاصراً يلقي نظرة على بداية الثلاثينيات سوف يذكر قبل الجميع هوسرل، شِيلر وياسبرز. مثلما يكون للواحد بعد هزيمة الكانتية الجديدة ذات السمعة العالمية ظهرت على كل حال أعمال متألقة. كيف يمكن للمرء أن يجيب عن سؤال مماثل يتعلق بمرحلة ما بعد الحرب؟ بالنسبة إلى هذه المرحلة التي استمرت لثلاثة أضعاف التي استمرتها فترة ما بين الحربين يمكن أن نضع في اعتبارنا عملين فلسفيين هما: «الحقيقة والمنهج» لجورج غادامر و«الديالكتيك السلبي» لأدورنو (1966). غير أن العقلية والأفكار الجنينية لهذين المؤلفين، اللذين ولدا في عامي 1900، 1903 تشكلتا قبل عام 1933. وبالتالي فإن عمليهما ليسا شهادتين غير مزدوجتي المعنى بالنسبة لإنتاجية فلسفة ما بعد الحرب. على أنه يمكن الاعتراض ضد مثل تجربة الأفكار هذه: ذلك أننا نحن كمعاصرين نحكم بصورة منحازة؛ إن إعطاء أسماء المؤلفين وعناوين الكتب ليس المعيار الأفضل؛ ذلك أن مادة الإنجازات العلمية ولا سيما الفلسفية منها تحتاج إلى عقود لكي يظهر أثرها. بالتأكيد سوف يمكن للمرء أن يقول بأنه في الفلسفة وربما في العلوم الإنسانية إجمالاً، الآن تتأكد منطلقات نظرية الآن تعود في الغالب إلى ستينات القرن العشرين وهذه المنطلقات تمثل تجديدات غير مسرحية. هل تنعكس فيها الآن في قليل أو كثير حالة عادية

مرغوب فيها أو حالة متوسطة خالصة؟ هكذا يمكن فهم السؤال الذي ينطلق منه كل شيء.

لقد أعطى التوجه الأساسي من قبل بعض الإسهامات لهذا السؤال تكوينات أخرى. ما هو مستشف يستدعي عدم إطمئنان حقيقي حول عطب ألماني له خصائص نوعية يعبر عن نفسه في تعطل الإنتاجية الثقافية. وهذا يمكن أن يكون من جانب الأصدقاء الأميركان انعكاساً لعدم التوقف الذي يجعل النداء عالياً هنا في بلدنا نحو تسلم المرتبة، تكوين النخب وتحقيق إنجازات نوعية أكثر. إن المسؤولين عن سياسة التكوين يطبقون سريعاً مثل تشخيصات الأزمة هذه في احتقار «العلوم التي لها صلة بالحوار». في أي شيء يوجد هذا العطب؟

أمة مجروحة

لقد بدأ رالف دارندوف في عام 1965 تحليله عن المجتمع والديمقراطية في ألمانيا، بهذه الجملة المقتضبة: المسائل الألمانية هي مسائل قومية وليست اجتماعية. "الأمة المجروحة" أطلق عليها في كتاب حديث لِـ نويل نويمان يتحدث حول استقصاء مقارن عالمياً عن توجهات القيم. السيدة نويمان تفسر حصيلة الإجابات تبعاً لمخطط بسيط ـ كل الظاهرات التي تنذر بالخطر يجيِّر عبؤها إلى الهوية القومية التي يزعم أنها مهمشة. وهي رسمت صورة قائمة عن أمة غير مطمئنة، وهي مصابة في أعماقها من خلال الهزيمة العسكرية، خسارة الوحدة القومية وتفسير النظام السياسي. الروح الألمانية. وهي لدينا هنا ـ تتميز من جراء ذلك من خلال ضعف الوعي القومي بالمقارنة مع

الآخرين، وبنقص السعادة في العمل، تحلل ديني ورغبة مكسورة في تأكيد الذات، ميل إلى المسالمة، موقف مناهض لما هو سلطوي ونقد عنيف للذات. الصدع العميق بين الأجيال والتحفظ الأكيد في مقابل سلطة من هم أكبر سناً كلها ينبغي أن تشكل دليلاً على أن الانتقال الاجتماعي للقيم الثقافية معرض للخطر. بالنسبة إلى هذه القطيعة بين التقاليد تحمل نويل نويمان النخب الثقافية المسؤولية؛ إذ على هذه النخب أن تتحمل مسؤوليتين: تأمل ذاتي معرض للشلل واستئصال ثقافة أصبحت عقيمة. بطريقة مشابهة يشتكي فضلاً عن ذلك يساري سابق من فسخ عقد الأجيال وخسارة السلطة المعنوية، وحتى في حجرات الحرفيين التي يعمل فيها المثقفون لم تعد توجد علاقات المعلم والمتدرب.

أم مجتمع على طريق التعلم؟

على المرء أن يتأمل إلى حد ما بدقة أكثر المعلومات التي جمعتها السيدة نويمان. عندما يسأل الألمان إن كانوا يحبون بلدهم لا تخرج إجابتهم مطلقاً عن الإطار. وهم يختلفون عن الأوروبيين الآخرين ـ وأكثر من ذلك عن الأميركان ـ بداية لدى الإجابة عن السؤال عما إذا كانوا فخورين لأنهم ألمان. أليس ذلك مثيراً للعجب بعد أوشفتر؟ في رفض الجملة «إن كانوا ينظرون إلى احترام السلطة على أنه مرغوب فيه»، في هذا المجال تفوق فقط السويديون والدانيماركيون على الألمان. ماذا يمكن أن يستخلص المرء من ذلك؟ لنأخذ هذا الموضوع التالي: «لا ينبغي على مدير في مؤسسة أن يطالب العاملين تحت إدارته بأن

يتبعوا تعليماته قبل ألا يكون قد أقنعهم بصحتها». عندما يؤيد المسؤولون الألمان بشكل زائد لأحد ما أكثر من كل الآخرين يمكن للمرء عند ذلك أن يكون حقاً مطمئناً. لقد تعلم مواطنو ألمانيا الإتحادية من تاريخهم الحديث. عندما ينبغي على النخب الثقافية أن تلعب دور صانع الخطوة أو دور العامل المساعد، عند ذلك لا يستطيع المرء انطلاقاً من ذلك أن يتهمهم، على كل حال ليس في نظام ديموقراطي. لذلك أنا أفضل أن أتأمل تطورنا الثقافي بعد الحرب قبل كل شيء من وجهة نظر مجتمع قادم إلى التعلم أكثر من أن أراه تحت وجهة نظر أمة مجروحة.

في مقابل المسرحة السلبية يبدو لي السير باتجاه الغرب لتوجهات قيمنا الثقافية هو الاتجاه العام الأكثر جدارة بالملاحظة. ربما خسرت إنتاجيتنا الثقافية مقدرتها التفجيري، غير أنها من جهة ثانية تخلت عن سماتها المظلمة. كلوغه وشلندروف هما نمطيان بالنسبة إلينا أكثر من زيبربرغ هرتسوغ - وبعض الآخرين يريدون منا أن نتوقف عند فاغنر. وأصوات المثقفين الألمان يأخذها المرء من الاحتفالات العالمية- لأنها هناك يمكن ملاحظتها بيسر أكبر. وهذا لا يتضمن نقصاً في القدرة الإبداعية. إن مديح انتسنزبرغر للحالة الوسطى يبدو بالنسبة إلى ذائقتي نوعاً من المازوخية - وحتى في تمجيد السطحية الجديدة يختبئ شيء ما من رد الفعل على الحلم المنقرض عن الاحتفاء بالعمق. العادية الواعية لذاتها ليست أبداً شيئاً من الحالة الوسطى. التي تعود النصوص المتألقة القليلة فيها إلى سياق هنا وفي أي كان آخر.

أنا لا أستطيع إلا من خلال رؤية جيل بدأ بدراسته بعد الحرب. في الجامعات هيمنت استمرارية روحية واصلت مسارها منذ الثلاثينيات واستمرت إلى نهاية مرحلة أديناور. بالمقابل وقفت الأبواب مشرعة أمامنا في النهاية دونما عوائق ـ نحو الغرب إلى تقاليدنا الخاصة وصولاً إلى الماضي المغلق. لقد بذلنا جهوداً مضنية لكي نتملك معرفياً تلك التقاليد التي تسمى في الفن التشكيلي «الحداثة الكلاسيكية»: الراديكالية المحرمة في الأدب، العلم والفلسفة لبداية القرن العشرين. لدى هذه السيرورات من الانفتاح، التي استمرت حتى نهاية الخمسينيات لعب المهاجرون العائدون، سواء أكان ذلك في أعمالهم أم في شخصياتهم دوراً بالغ الأهمية. لقد كان لهم موقع أخلاقي لم يتعرض لأذى وعلمونا من جديد أن نجد صلة وصل مع التقاليد المحطمة ومع كل ما كان قد أقصي دائماً في ألمانيا مما يسمى جملة القوانين التي كان يجب أن يعمل بها kanon. بالنسبة لي كانت كتب لوفيت وبلسنر ذات أهمية خاصة. كمثال على ذلك كانت إقامة سلسلة المحاضرات عن فرويد في عام 1956 من قبل هوركهايمر وميتشرليش بمثابة التعرف على أرض جديدة؛ هذا التجمع العالمي للمحللين النفسيين البارزين استطاع أن يقنع الجمهور الألماني للمرة الأولى بجدية هذا الاختصاص.

تعايش غير مريح

أثناء مرحلة الكمون التي استمرت طويلاً كانت الكليات الفلسفية قد انطبعت في قليل أو كثير بطابع نتج من خلال تعايش غير مريح مع ما بقي محافظاً عليه إبان العصر النازي مع ما كان قد أحرق سابقاً ولو رمزياً وقد استعيد الآن من جديد مما كانت تدعى خزائن السم. هذا الوضع كان بصورة خاصة نمطياً بالنسبة إلى اختصاص مثل علم الاجتماع الذي كان قد تعرض إلى أشد الممارسات قسوة في مسألة التنظيفات. هنا كوّن مهاجرون سابقون مثل هوركهايمر وأدورنو، كوينغ ، بلسنر سوية مع شتامر من (الهجرة الداخلية) والنازيين القدامى مثل فراير، غيلن وشلسكي بصعوبة بالغة حقلاً متوازناً لقوى فاعلة ضد بعضها البعض. وقد سار الأمر بشكل مختلف في حقل الفلسفة. فقط قليل من المهاجرين مثل كوهن، لاندغريبه ولوفيت عادوا مترددين وأدرجوا أنفسهم مع خلفيتهم الفينومنولوجية بصورة غير قسرية في تلك الاستمرارية التي انشغل فيها مهاجرون داخليون قبل عام 1933 مثل ياسبرز وليت. لقد بقي تأثير هايدغر دونما انقطاع مهيمناً إلى الستينات. إلا أن الطلاب أولوا بعد ذلك اهتماماً إلى فلاسفة آخرين مثل كارناب، بوبر وفتغنشاين. إلى جانب هذا التقليد التحليلي أصبح الإرث الماركسي الغربي من جديد شديد الحيوية، ليس فقط من خلال أشخاص أدورنو وبلوخ وإنما أيضاً من خلال عمل مؤسسات (مثال على ذلك جماعة الدراسات للكنيسة البروتستانتية).

فقط أمام خلفية هذه المرحلة من التقاط الأنفاس والهضم للأفكار الداخلة من الغرب أو العائدة رجوعاً يمكن فهم المرحلة التالية.

وهي تتميز من خلال إسهامات جيل أول ممن هم أصغر سناً كانوا قد نموا ثقافياً في ألمانيا الاتحادية. ليس سوى أن يحق للمرء إضافة كل هذا الفصل الذي هو ربما أكثر حيوية من تاريخنا بعد الحرب إلى هذه الفئة العمرية. لكن مع استثناءات قليلة يظهر لدينا منذ نهاية الخمسينيات أساتذة شباب، ينجح لديهم التطبيق المنتج لغنى الأفكار والتطلعات المستقبلية حتى ذلك الوقت. في الفلسفة وعلم الاجتماع، وهما اختصاصان أعرفهما جيداً تتبلور مع فجر الصباح القادم لعصر أديناور منطلقات نظرية لها ما هو مشترك؛ إذ هي تنطلق من التركيب المفاجئ حتى الآن لتقاليد بحث منفصلة أو متناقضة. في الفلسفة انهارت الحواجز التي قامت حتى الآن بين الفلسفة القارية والفلسفة التحليلية، هوسرل وفريجي، التي تقع بين الفينومنولوجيا الهرمنوطيقية وبين التحليل الألسني، هايدغر وفتغنشتاين التي بين الهيغلية الماركسية والفلسفة الترنسندنتالية؛ والمرء يفكر فقط في أعمال باتسيغ وتوغندهات، لورنس وآبل. وبذلك تظهر بذرة تبادل شديد بين التقاليد الألمانية والإنغلوسكسونية. وهذا تمكن ملاحظته أكثر في علم الاجتماع. ما تسمى النظرية النقدية تعيش انعطافة هرمنوطيقية وتستقبل دفعات البرغماتية، ومثلما يرى المرء لاحقاً في أعمال أوفيس دفعات الوظائفية. إن إعادة التشكيل المبدع لنظرية الأنساق ل لومان التي تقوم على كتفي هوسرل ليست ملزمة لبارسونز أكثر من غيلن. أما

أعمال لبسيوس شلوختر فيعود الفضل فيهما إلى إعادة تملك ماكس فيبر، التي يتم توسطها بطريقة معقدة من خلال الاستقبال الأميركي لفيبر. في الدورات التعليمية التاريخية الألمانية يؤسس للمرة الأولى بصورة راسخة تاريخ علم الاجتماع. دونما التبادل القوي الموسط عير الأطلسي من خلال روزنبرغ كما استطاع كمثال على ذلك فيلر مع تاريخ المجتمع الكتلوي إلا بصعوبة أن يحقق نمطاً فيبرياً من كتابة التاريخ. في علم الأدب تكوِّن نظرية التلقي في تمظهراتها المتعددة من خلال ياوس وإيزر منطلقاً نال منذ فترة اعترافاً عالمياً. وكذلك أيضاً اللاهوت السياسيِ على يد متس وهولتمان. والتسميات لا يمكنها ـ مثلما سيرد لاحقاً ـ بطبيعة الحال إلا أن تعطي معنى تمثيلياً ولا يمكن أن يكون حصرياً.

الظل الطويل لجيل ما

المنطلقات النظرية والأوضاع التي تكونت في السنوات قبل عامي 1968/1967 تلقي بظل طويل على الحوارات التي ظهرت في العقدين الإثنين التاليين. وهذا يمكن أن يعطي إنطباعاً حقيقياً بالاستنقاع، الذي يتقدم الآن ومن جهة ثانية يفسره. فقط لتأجيل بضع سنوات يمكن التعرف على نموذج مشابه بالنسبة إلى مجالات ثقافية أخرى. في نهاية الخمسينات وبداية الستينات أشارت ثلاثة بيانات إلى تبدل في فن الرسم ـ شبورزيرو وفلوكس يشكلان مجموعات تعبر عن حركات عالمية مندمجة فيما بينها. في الوقت ذاته ظهر جيل من الكتاب والشعراء: غراس، فايس، فالرز وإنتسنزبرغر. كما

أعلن وفي وقت مشابه عن إطلاق العلم الألماني. وتقريباً جميع الفنانين والكتاب الذين يسيطرون على المشهد حتى الآن ظهروا في ذلك الوقت لأول مرة. الشعراء وكتاب الرواية مع التأثير الدائم تقريباً ظهرت مشوراتهم من قبل 68/67 مثل باخمان، باول تسيلان وبيتر هاندكه. والشيء ذاته يصح بالنسبة إلى صانعي الأفلام فاس بندر وهرتسوغ.

المرحلة التالية لفترة الحضانة التي أعطاها ماركوزه التسمية الصحيحة وهي «الثورة والثورة المضادة» وقد عاشت في خريف 1977 ذروتها الحزينة ووصلت إلى نهايتها عندما يضطر المحافظون الذين استلموا السلطة في عام 1982 إلى أن يثبتوا أن الإندفاعية الليبرالية التي تتسارع عن طريق الثورة الثقافية كانت تقوم على رؤية خاطئة أيضاً في توجهات القيم وفي مواقف الجمهور العريض من السكان. كانت السبعينيات كما لم تماثلها مرحلة أخرى من قبل ممهورة بالتراجعات الإقتصادية والتناقضات الثقافية.

بعد الثورة

نتيجة لثورة الطلاب دخلت في العلوم الإنسانية موضوعات تتعلق بتقاليد عصر الأنوار كانت دائماً قد تكونت في ألمانيا في حال من الضعف، ولم يتم استقبالها من جانب الأكثرية إلا بعد عام 1945. بعد عام 1968 استدعي هذا الإرث وأضفيت الراديكالية عليه. سواء أكان ذلك بمعنى تعميق محتواه أم تحويله إلى عقيدة الإنشغال الصارم مع ماضي النازية اقتحم الآن للمرة الأولى العالم الأكاديمي. حتى ذلك الحين كان النقد قد ارتد على ذلك الدرع من الدفاع والصمت اللذين

كان تحصنت خلفهما شخصيات من أمثال هايدغر وكارل شميت. الآن ولأول مرة تتزعزع الاستمراريات. في حالة هايدغر نلاحظ نهاية سيرورة التآكل هذه وحتى في الوقت الحاضر بعد أن اخذ مؤرخون من أمثال فارياس وأوت المسألة على عاتقهم.

انطلاقاً من الرؤية الداخلية للإختصاصات المنفردة تبدو الاختلافات أقل دراماتيكية. في بعض الحالات كما هي الحال في العلم السياسي أو في تاريخ الفن, حيث تزداد حدة الصراعات , حتى أن المسألة وصلت إلى استقطابات وحتى إلى إحداث قطيعات. في بعض القطاعات مثل الأدب وعلوم التربية وصلت العلوم الإنسانية للمرة الأولى جدياً إلى الإحتكاك مع أساليب تأمل لها صلة بالعلوم الإجتماعية, مثلما يمكن للمرء أن يرى في أبحاث فرانه وبورغر وكثيرين غيرهما, علماً بأن بعض الإختصاصات قد استفادت من هذه الأبحاث. هنالك اختصاصات أخرى كانت من الماحكات المنشغلة بالمنهج تبعاً لنموذج الخلاف المبكر حول المذهب الوضعي. الكل في الكل لقد ازداد اتساع مدى الطيف بصورة تثير الملاحظة في مجال المنطلقات والمناهج. يمكن لخسارة السوية فيما لو كانت حقاً موجودة أن يعوضها ازدياد التعددية.

نوعان من رد الفعل

مع هذه الانطباعات لا يكون المرء منصفاً مع هذه التبعات المنتشرة في داخل الحياة الأكاديمية. لتحديد الملامح بصورة أكثر قوة وللتشكيل بصورة أكثر سهولة وبالمقابل تكون ردود الفعل تلك التي وضعتها

الثورة في مشروعها ـ ردود فعل من اتجاهات مختلفة, ليس فقط من جانب الفئة العمرية

لقد وجد النقد المحافظ الجديد على مداه العالمي «للطبقة الجديدة» وقبل كل شيء «لموسطي المعنى» صدى قوياً في ألمانيا من طلاب ريتر وشلسكي. واحدة من النتائج ضمن الجامعة. وعلى جوانب ملحقات الصحف مع القسم المؤسس حديثاً «علوم الروح» من قِبل الناشر فست كانت تعني أن الانسحاب أو التراجع مفتوح ومحاولة إعادة إحياء الروح التاريخانية للعلوم الإنسانية التي أصبحت أثناء ذلك إقليمية في تحولها الألماني المتغير نوعياً. إن فقدان الثقة بالنظرية ومن ثم الإيمان بالشكل السردي للتفسير صار مناسباً للاتجاهات التي تحقق ذاتها في أي مكان في علاقة سياقية جديدة وهنا جاء لصالح الإتنولوجيا. على أن الفضل في هذا الاتجاه العام يعود كمثال على ذلك إلى الاهتمام العام الذي يمكن أن يكون قد استحقه العمل المهم ل بلومنبرغ في الستينات . إن صعود «تاريخ الحياة اليومية» إنما هو أقل ظاهرة محافظة للاتجاه ذاته.

لقد جاء رد الفعل الثاني من زاوية أخرى. وهو الصورة المنعكسة لنقد العقل الراديكالي، الذي انطلق في السبعينات في فرنسا. هنا في ألمانيا يلتقي نيتشه المغترب فرنسياً وهايدغر المعاد استيراده من الغرب على أحكام مسبقة موثوقة ضد التقنية ومدنية الكتل البشرية. لقد أعلن كلاغس المعركة ضد «مركزية اللوغوس»ـ والآن عادت الكلمة والشيء من جديد مع نبرة غريبة. مع عمله المتألق «نقد العقل الكلبي» عاد أنتج سلوترديك توازناً دقيقاً بين أدورنو وهايدغر المتأخر؛ لكن بعد

ذلك استقلت لديه بلاغة الطمأنينة بشكل كامل (لكن محموم). بعد ذلك جاءت تقليدات ما بعد البنيوية واحتلت شهد ما بعد الحداثة لما تحت الثقافة في مدننا الجامعية. أيضاً عندما ينظر المرء إلى توصيف كارل ماركوس ميشيل، ذلك إن الإصلاح حل محل التجديد، على أنه كلياً غير صحيح، ومع ذلك فإنه لا يستطيع أن ينكر بأن هذا النقد الثقافي المتعين جمالياً قد جلب معه جيلاً جديداً غنياً بالأفكار والكتابات المعاصرة والصحف المتخصصة. ما بعد الثلاثية المتأسسة لِ «مركور» «فراي بويتر» و«كورس بوخ» يتفتح على قاعدة عطالة عن العمل مرتفعة نسبياً نسيج ثقافي صغير لم يوجد له مثيل في الحيوية الفعالية منذ عشرينيات القرن العشرين.

العادية بدلاً من الحالة الوسطى

الحركتان الاثنتان، العودة الملزمة إلى روح العلوم الإنسانية وإقصاء الروح من العلوم الإنسانية القادم من بعد البنيوية يقفان بصورة متساوية في معارضة للاتجاهات المسيطرة لتوجه الثقافة الألمانية نحو الغرب ـ لكن مع نبرات مختلفة. المحافظون الجدد لديهم خوف بأن ديناميكية التحديث الثقافي تنطلق خارج الضفاف وتغمر الصور الجميلة المتجذرة تقليدياً. في أعين النقاد ما بعد الحداثيين أن كل خطوة باتجاه ثقافة التنوير إنما هي فقط خطوة أخرى في الزقاق المغلق لحضارة مستنفذة لذاتية العصر الحديث. بالتأكيد تأتي في العلوم الإنسانية والاجتماعية، إذا كنت أرى بشكل صحيح دفعات للتغلب على ذلك الاستنتاج الذي

عرض نفسه لنا.. بوصفه الجانب المعاكس لإنتاجية سنوات الستينات من هذه الجهة تبدو أعمال منها ما قام به كل من لاخمان وغومبرشت بأن لها تأثيراً مساعداً.

لقد استقبلت البنيوية الفرنسية في ألمانيا بتردد واضح. وهذا لا يصح بالمقياس ذاته بالنسبة إلى ما بعد البنيوية؛ لكن هذه لم تجد قطعة مقابلها تماثلها في الأهمية ولا صدى من النظام الكبير الذي أمكن ملاحظته في الولايات المتحدة. وهذا لا يمكن أن يشكل مفاجأة، لأن نقد عقل عائد إلى الذات راديكالياً والتي هي جديدة بالنسبة إلى فرنسا مثلما هو الحال بالنسبة إلى العالم الإنغلوسكسوني قد تمت ممارستها لدينا منذ أيام هيغل. وفيها انعكس طريق ألماني خاص أقل مما انعكس الوعي، ذلك أنه بالنسبة إلى بلد في قلب أوروبا كما بالنسبة إلى ثقافته كان هنالك طريق له امتيازاته إلى الحداثة قد تعين مسبقاً. هذا الوعي الخاص لم يتجاوز عام 1945. منذ ذلك الزمن عملنا قطيعة مع التفهم الذاتي النخبوي لعقلية التأنق الألماني - مع تصنيم الروح واللغة الألمانية، ومع احتقار ما هو اجتماعي ومع التفريق بين الحضارة والمدنية وبين الجماعة والمجتمع. لقد تعلمنا، أن الكلية الأخلاقية ليست نقيضاً للفردية والتحقق الذاتي، وإنما هي شرط لذلك ذلك أن الاستقلالية والتضامن يكمل كل منهما الآخر. إن منطلق ما يسمى خلاف المؤرخين إنما هو علاقة على أن هذا التطور غير عكوس. بالنسبة إلى تجاوز الوعي الألماني الخاص يمكن بطبيعة الحال أن تتعلق بها السمات المجمدة لتكوين رد فعل في أعين جيل أكثر حداثة.

وهكذا هي النقطة العمياء في نظراتنا العمى في المنظر التي تعين الآن موضوع أفضل الأبحاث وأكثرها غنى. بالنسبة لي توجد أمثلة من علوم التاريخ وعلوم الأدب وأيضاً من الجمالية الفلسفية أمام الأعين، حيث يعود إلى أكثر الأوقات قرباً البحث الذي كتبه إيغرز حول «استقلالية الفن» الذي يستخدم حجج دريدا لكي يمنح جمالية أدورنو قراءة جديدة، حيث يمكن أن ينتقد في ضوئه من جانبه دريدا بوصفه «رومانتيكياً مقلوباً». الأعمال الإبداعية مثل هذه تستفيد من الأفكار ما بعد البنيوية وإن كان ذلك ليس عن طريق التقليد، وهي تقيم ارتباطاً مع الخطابات المحلية لكي لغيرها من الداخل.

يعود الفضل في إنتاجية العلوم الإنسانية الألمانية منذ نهاية الحرب أكثر من أي وقت مضى قبل ذلك إلى التواصل العالمي وقبل كل شيء إلى معالجة الحدوس ذات الأصل الأميركي. الآن توجد لأول مرة منذ أيام سارتر وميرلوبونتي. منطلقات نظرية من فرنسا تطمح إلى معالجة ذات قيمة إبداعية. عندما يقارن المرء ضمن وجهة النظر هذه تاريخ ما بعد الحرب للاختصاصات المنفردة ينشأ سلم من جانب واحد علم النفس كاختصاص يطمح إلى المثل الأعلى الأميركي ربما في الحد الأقصى، من الجانب الآخر علم اللاهوت الذي يبدو بالدرجة الأولى أنه حصن ألماني. بالنسبة إلي يلح الانطباع بأنه في العلوم الإنسانية كان النظام الغذائي للانفتاح غير المتحفظ دونما التضحية بما هو خاص يظل دونما شك الأفضل مواءمة.

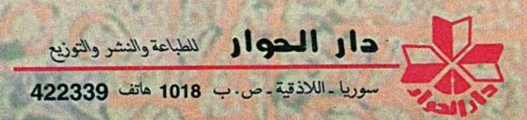
المحتويات

فيلسوف يتحدث عن فلاسفة؛ تأويلاً وليس دراسة فقط، أو مفكر من مستوى هابرماس يتصدى للتعامل مع الأزمة الروحية التي تعصف بضمائر مواطنيه الألمان نتيجة للإخفاقات السياسية، أهوال الحروب والتمزق الاجتماعي. هذا هو الاتجاه العام للكتاب الذي وضعه بين أيدينا الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس وهو في أعلى مستويات نضجه.

ولا داعي للقول إن هابرماس يُنظر إليه على أنه أعظم الفلاسفة الأحياء في ألمانيا وربما في العالم. وهو ينتمي إلى مدرسة فرانكفورت النقدية، غير أنه يتجاوزها بفكره الشمولي، والتزامه الأخلاقي، وقدرته على مراجعة أفكاره؛ بسبب انخراطه الدائم في الواقع الراهن.

في هذا الكتاب نتعرف على وجهة نظر هابرماس في أكثر الفلاسفة الألمان أهمية في القرن العشرين إضافة إلى الفيلسوف الأمريكي تشارلز بيرس الذي يلتقي مع هابرماس في وضع نظرية التواصل كأساس لمذهبه الفلسفي. جدير بالذكر أن هذا هو الكتاب الثالث الذي ينقله المترجم حسن صقر من أعمال هابرماس إلى اللغة العربية عن الأصل الألماني.


9 789933 477660


دار الحوار للطباعة والنشر والتوزيع
سوريا ـ اللاذقية ـ ص. ب 1018 هاتف 422339